9e ANNEE 25 DECEMBRE 1937

La Vie Intellectuelle



LES EDITIONS DU CERF
29, boulevard La-Tour-Maubourg,
PARIS-VIIe

Sommaire

25 DÉCEMBRE 1937

QUESTIONS RELIGIEUSES

QUESTIONS SOCIALES ET POLITIQUES

RENÉ DESCARTES

LES LETTRES ET LES ARTS

T. LIII — N° 3 25 Décembre 1937

La Vie Intellectuelle

REVUE BIMENSUELLE

QUESTIONS RELIGIEUSES

Billet de Christianus

Vive la Chine!

Nankin est pris; des armées japonaises mettent la Chine à mal. Nous n'y pouvons sans doute pas grand'chose, car, inquiètes des dangers qui les menacent elles-mêmes, celles des nations européennes qui veulent sincèrement la paix ne bougent point. Tout au moins pouvons-nous faire entendre le cri de la conscience humaine; et, puisque nous le pouvons, c'est pour nous un devoir.

Le jugement chrétien, en effet, ne porte pas seulement sur les principes, mais aussi sur les faits, quand ces faits sont clairs.

Au pays de Boileau, il a, plus que partout ailleurs, le devoir d'appeler les choses par leur nom : Ces opérations militaires sont — quelque subtilité juridique que l'on fasse valoir — une guerre, au sens français du mot, et cette guerre est une guerre injuste. C'est pourquoi nous devons faire écho à la parole de Mgr Yu-Ping, le jeune évêque de la capitale de la Chine : « J'ai le devoir de rendre témoignage que le sang qui coule dans mon pays est un sang innocent, et de vous demander si, devant nos misères imméritées, nos souffrances et nos morts, votre cœur ne saignera pas. »

***

Je sais bien que, pour se couvrir, les agresseurs ont trouvé un prétexte à la mode : ils ne font pas la guerre à la Chine, mais au communisme. « Quand on veut tuer son chien, on dit qu'il est enragé », dit un proverbe de chez nous; et tous les petits enfants de France savent par cœur la fable du loup et de l'agneau. De ce prétexte, le vicaire apostolique de

Nankin a fait bonne justice en soulignant une phrase d'un récent communiqué émanant du ministère des affaires étrangères de Tokio arguant — ce qui témoigne de la mauvaise conscience des agresseurs — de « ce qu'il est probable *que la Chine est pro-communiste ». Ce n'est que probable... Malheureusement, la mort de milliers d'hommes n'est pas seulement probable, elle, mais certaine.*

Et ce qui est certain aussi, c'est que ce prétexte est un mauvais prétexte. La Chine est loin, ce n'est pourtant pas un pays inconnu, même pour les Français, qui, dit-on, ignorent la géographie et n'aiment pas sortir de chez eux. Il y a des Français en Chine, des missionnaires, en particulier, par centaines, et disséminés sur tout le pays. J'ai sous les yeux un long communiqué de l'agence Fides, *écrit il y a près d'un an, en un moment où il n'était pas question d'une agression japonaise : il expose le* relèvement de la Chine *au cours de ces dix dernières années ; il retrace en particulier la lutte, longue mais finalement victorieuse, du gouvernement de Nankin contre les communistes, ses efforts, somme toute, couronnés de succès vers la pacification du pays et son unification, vers la légalité et le progrès social. Il illustre par avance la formule de Mgr Yu-Ping : « Le communisme était en voie de disparition. »*

Celui qui dirige ce mouvement, le chef du gouvernement de la nouvelle Chine, le maréchal Chang Kai-Shek, n'est pas un marxiste, c'est un chrétien, et même un chrétien qui prend son christianisme plus au sérieux que beaucoup de gens de chez nous. La déclaration qu'il a publié le vendredi saint de l'année dernière est émouvante. Il y affirme qu'il lit assidûment l'Évangile depuis près de dix ans, il témoigne de sa foi en Jésus-Christ, de sa confiance en lui, il raconte combien la méditation de la Passion l'a soutenu durant sa captivité, et il ajoute : « Je comprends maintenant que, lorsque l'on a la foi, on préfère sacrifier sa vie à ses principes. » Malheureusement, il y en a chez nous qui ont plus de confiance dans ceux qui méditent Machiavel ou Bismarck.

Dans sa résistance au microbe bolchevique que les Russes ont essayé de lui inoculer, depuis une quinzaine d'années, le peuple chinois a été aidé par la nature même de sa civilisation, dont les bases traditionnelles sont la famille et la pe-

tite propriété. La morale de Confucius, qui l'imprègne depuis tant de siècles, est assez voisine de la sagesse d'un Cicéron. Quant au mouvement dit de la « Vie nouvelle », qui accompagne l'effort de modernisation technique du pays, il pousse, somme toute, dans le sens de la morale naturelle et de l'esprit chrétien.

Il semble que de belles années s'annonçaient pour ce peuple immense, laborieux, pacifique, à civilisation millénaire, et dont la courtoisie inégalée s'harmonise si bien avec l'esprit chrétien. Voyez avec quelle délicatesse Mgr Yu-Ping parle du peuple japonais : il l'appelle « un peuple frère », que « nous voudrions aimer »; et, avec un grand esprit d'équité, limite ses reproches aux seuls responsables, à la caste militaire.

***

Voilà l'état véritable du pays dont l'évêque de Nankin est venu plaider la cause en Europe. Il est allé prier, en Belgique, sur la tombe du grand defensor civitatis *des temps modernes que fut le Cardinal Mercier. Ne croyez-vous pas que le grand gisant, s'il se levait de son tombeau, redirait ce qu'il cria au monde voici dix-sept ans, face à la Pologne envahie et aux calculs mesquins de certains politiques : « Nous n'avons pas, comme évêques, à nous immiscer dans les négociations politiques ni dans les entreprises militaires, mais nous restons dans notre rôle en rappelant au monde, ennemi ou ami, les exigences imprescriptibles de l'honneur et de la justice... Vingt fois, pendant les années de guerre, visant les perfidies et les violences de l'ennemi, nous rappelâmes la parole vengeresse de saint Ambroise : «* Nihil praeferendum est honestati, *il n'y a rien qu'il ne « faille sacrifier à l'honneur. » La vérité d'hier reste aujourd'hui la vérité. »*

Parce que, lorsque l'on ne peut rien faire pour arrêter l'agression, il faut au moins rendre témoignage à la victime; parce que la conscience humaine exige que l'honnête homme appelle bien ce qui est bien et mal ce qui est mal; parce que les plumes sont faites pour venger la vérité et les voix pour clamer la justice : Vive la Chine!

CHRISTIANUS.

Dimension nouvelle de la Chrétienté

Aux aumôniers de la J.O.C.
en témoignage de fervente gratitude.

On demandait un jour au P. Sertillanges si, devant la vitesse et l'enchevêtrement accélérés des événements humains, devant ce réseau, souvent catastrophique, hélas ! des concurrences économiques et politiques qui, désormais, enserre tout le globe terrestre, devant cette espèce de vieillissement de l'humanité hypercivilisée jusqu'en ses plus élémentaires activités de nature, nous n'étions pas en mesure de présumer l'approche d'une « fin du monde », d'un accomplissement tragique et grandiose de la Chrétienté, après deux mille ans que le Christ a inauguré silencieusement le royaume terrestre de Dieu. Le P. Sertillanges répondit tout d'un trait, élargissant comme dans un éblouissement ce réseau où, en effet, la vieille humanité semble parfois à bout de souffle : « Mais non ! Nous sommes encore au commencement de l'histoire humaine du monde. Nous sommes encore à la prime jeunesse de la Chrétienté. Qui vous dit que dans quelques millénaires les chrétiens ne considéreront pas notre temps comme l'une des premières étapes de l'Église, toute proche et fraîche encore de sa jeunesse apostolique, de cet élan créateur qui, de Jérusalem et de

Rome, venait seulement de la porter, par cercles concentriques, aux extrémités géographiques de la terre? Oui, l'Évangile est maintenant prêché à tous les peuples, mais c'est la surface de son expansion, cela; le monde a d'autres dimensions. Nous ne sommes qu'au départ de nouvelles conquêtes, en de nouveaux continents spirituels. » Nous sommes peut-être des premiers chrétiens, disait lui aussi Mauriac.

Bien sûr, nous n'avons plus d'Amérique à découvrir; nous n'éprouverons plus cette ivresse qui, au XVI[e] siècle, saisit les hommes lorsque soudain se révélèrent, à leur zèle apostolique comme à leurs appétits, les terres nouvelles de Christophe Colomb et d'Americo Vespucci. C'est même l'un des plus angoissants problèmes de l'heure que l'équitable distribution des terres sur cette planète trop petite, dirait-on, pour l'exploitation d'une humanité trop nombreuse. C'est vrai. Mais l'homme, créé pour exploiter cette planète, a l'extraordinaire puissance d'en multiplier les ressources par ses magnifiques découvertes : les eaux et les airs sont occupés, l'espace et le temps sont vaincus, la matière livre ses forces cachées, la vitesse décuple les rendements. Le monde trouve aujourd'hui de nouvelles dimensions.

Ainsi en va-t-il de la Chrétienté. Il a pu sembler un moment qu'elle était au point mort, là où, sa conquête une fois fixée, elle devrait se satisfaire d'une conservation de son héritage et d'une défense héroïque de son peuple. L'initiative des opérations était passée à d'autres puissances, et les vérités qu'elle avait répandues jadis dans la société humaine composaient aujourd'hui le programme séduisant de ses adversaires. Les mots mêmes de progrès, ou de liberté, dénotaient un vocabulaire antichrétien. L'Église était « inactuelle », apparemment, toujours en deçà du temps présent, sans imagination devant l'avenir,

sans emprise effective sur les institutions et les évolutions du jour, et, qui pis est, sans cette nouveauté permanente que procurent à une société, du plus secret d'elle-même, d'inépuisables ressources d'invention. L'histoire semblait désormais se faire sans elle.

Or, voici qu'une Chrétienté nouvelle se lève, retrouvant la liberté de ses initiatives, affrontant les problèmes les plus actuels, sortant de son état de siège, présente partout en pleine effervescence créatrice. Chrétienté nouvelle, non pas autre, mais la même, l'unique royaume de Dieu dans l'unique Église, s'incarnant au cours de l'histoire, dans les divers régimes temporels de la société humaine. Chrétienté nouvelle, parce que le ferment qui fait lever la pâte est toujours neuf et frais; nouvelle, parce que la vraie conservation est une création continue; nouvelle, parce que, par et dans l'esprit, elle est « contemporaine » de toutes les générations, royaume de Dieu toujours jeune dans une humanité toujours renouvelée. Comme le monde lui-même, la voici qui prend une nouvelle dimension, à la mesure de cette humanité en laquelle elle s'incarne. Car l'Incarnation de Dieu, dont elle est le signe et le mystère à la fois, ne s'est pas faite une fois pour toutes dans un coin de Judée; elle dure toujours, elle vaut toujours, elle vaut partout, et tout ce qui échapperait à son emprise dans l'homme, et, par l'homme, dans ce monde distendu et magnifique, retomberait à sa misère : la rédemption du monde serait pour autant manquée.

Quelle est donc, précisément, la nouveauté humaine qui, aujourd'hui, se trouve engagée dans cette circulation de la vie divine autour du monde, et pour laquelle le Souverain Pontife nous convoque à une nouvelle « Action catholique »? Sans doute doit-elle être grande et grave pour que le chef de la Chrétienté clame à tout

venant et en toutes circonstances, à ceux du Nord et à ceux du Midi, à ceux de l'Ancien Monde et à ceux du Nouveau, à ses évêques et aux simples fidèles, qu'il est temps, qu'il est grand temps, qu'il est urgent d'y donner attention : le champ de l'apostolat s'est dilaté, ses conditions se sont transformées, une technique nouvelle, une méthode nouvelle s'imposent : en voici les principes et le programme, sous le titre d' « Action catholique ».

Que s'est-il passé? Quelle dilatation de l'homme s'est faite, qui requiert comme une nouvelle incarnation, en notre humanité du XX[e] siècle?

La condition humaine

Au regard le plus fruste sur le monde actuel, il apparaît qu'un trait typique en marque universellement et pesamment tous les éléments : le moindre acte humain comme la plus menue réalité sont engagés dans un régime sociétaire qui les commande et de toutes parts les pénètre. Je ne puis passer le plus petit marché commercial, prétendre au plus modeste salaire, régler le contrat le plus sommaire sans que je me sente aussitôt, dès la plus immédiate réflexion, cerné en tous points — soutenu aussi — par des solidarités économiques, sociales, juridiques, politiques, qui composent le terrain même de mon contrat, de mon travail, de mon commerce, au préalable déjà de mes intentions. Et cela dans un chassé-croisé qui, d'un bout à l'autre du monde, multiplie sans fin un inextricable et invincible réseau : un coup de bourse à New-York augmente aujourd'hui, sans que j'y songe, mon revenu, et demain ma petite entreprise cèdera sous la concurrence de l'industrialisme dictatorial du Japon. Et ainsi de suite, à tous les plans. La vie sociale m'enveloppe incessamment et étroitement. Contrainte? ressource aussi? les deux, sans doute.

Il y a beau temps qu'Aristote l'a proclamé : l'homme est un être social. Tout en lui naît, grandit, s'épanouit — et meurt — dans et par la société. C'est là « loi de nature » (et l'on sait ce que cela veut dire en Aristote), autant dire exigence sans restriction ni rémission. Certes, personne morale et religieuse, l'homme émerge de ce milieu vital et peut tenir tête, en son âme toujours libre, à tous les abus de pouvoir de cette société ; il le doit même, puisque ce régime communautaire, à tous les étages et sous toutes ses formes, est fait pour servir la vocation autonome des personnes. Mais c'est en ce régime même que s'enracine cette inviolable personnalité, qu'elle trouve sa force, son aliment, ses ressources, au moment même où elle en refoule l'oppression. L'homme vit, ne peut vivre et grandir qu'en société, corporellement, intellectuellement, culturellement. Ajoutons : religieusement. Car la surnature emprunte les voies et moyens de la nature ; disons mieux, elle « s'incarne » dans la nature, transposant en lois de vie divine les lois de la vie humaine. Même quand il s'agit d'amitié avec Dieu — cas éminent de personnalisme — l'homme ne vit qu'en société. L'Incarnation s'accomplit dans le « corps mystique » du Christ.

Cette vieille doctrine que, sous des formules très variées, le Moyen-Age enseigna et pratiqua, l'individualisme libéral la battit en brêche jusque dans des esprits très chrétiens, inaptes alors à qualifier en valeur humaine le développement inouï de cette « socialisation » devenue massive à l'entrée du XX[e] siècle. Là où apparemment s'exercent l'activité la plus personnelle ou l'usage des biens le plus appropriés, un réseau subtil de ressources et de servitudes collectives vient en assurer et en régler le comportement. Le « bien commun » entre au vif des plus secrètes actions et par tous les pores de la réalité économique et

morale. Les juristes l'observent bien qui voient chaque jour le code civil rongé par les « empiètements » du droit public, et l'introduction d'un élément sociétaire dans les plus personnelles négociations. Les étatismes, qu'ils soient de droite ou de gauche, puisent là la part de vérité qui les rend séduisants et dangereux.

Ainsi l'activité des plus modestes individus, comme celle des magnats les plus puissants, se trouve plus que jamais engagée, par cercles indéfiniment étendus, dans les rythmes multiples de la société. Travail, commerce, industrie, épargne, instruction, loisirs même, ne s'exercent plus, ne peuvent plus s'exercer que dans des groupes sociaux, bientôt liés eux-mêmes en un organisme sans cesse croissant. Si cette socialisation a été plus manifeste, et terriblement pesante, dans les structures économiques, aussi bien celles du capital que celles du travail, elle s'est cependant produite en réalité sur toute la surface des activités humaines. La prise de conscience de ces solidarités communautaires est et doit être aujourd'hui de toute première importance.

La condition humaine de Dieu

Telle est la condition humaine. Quelles que soient les théories qu'on échafaude là-dessus ou les conséquences qu'ultérieurement on en tire, c'est là un *fait*, et un fait révélateur d'une loi de nature, inscrite au plus profond de l'homme.

Voici maintenant le *fait* chrétien. Dieu s'est fait homme, et, à partir de cette in-carnation, l'homme vit divinement. Mystère ineffable et déconcertant ; non pas une théorie, une explication du monde ou une aspiration de l'homme : un fait où l'histoire du monde trouve son centre. Toute la Chrétienté tient là : le Christ, homme-Dieu, est la

« tête » de ce corps immense d'une humanité née à la vie nouvelle.

Quelle est la loi de cetre incarnation ? Comment se réalise l'accomplissement humain de cette assomption en vie divine de l'humanité du Christ ? Beau thème spirituel où se complut spécialement la mystique des docteurs chrétiens d'Alexandrie, maîtres contemplateurs de ce mystère. Si Dieu s'incarne pour diviniser l'homme, il faut qu'il prenne *tout* dans l'homme, du haut en bas de sa nature ; ne serait pas racheté, ne serait pas divinisé, ce qui, dans l'homme, resterait en marge de son emprise, de son assomption. Tel est l'authentique régime de la vie divine ainsi inaugurée sur terre. Fausse révérence, le docétisme qui voudrait, pour ménager la transcendance de Dieu, limiter l'humanisation du Verbe. Le Verbe s'est fait chair : c'est le mot de saint Jean, catégorique et d'une si lourde humanité.

Si telle est la loi de l'Incarnation dans le Christ, telle est aussi la loi d'incarnation de la vie divine, au cours des siècles, dans l'Église du Christ. C'est tout l'homme, selon toutes ses ressources et avec toutes ses œuvres, qui est assumé par la grâce. La vie divine ne s'infuse pas en notre vie par une élimination de son contenu humain ou une réduction de sa structure native, mais par une élévation totalitaire au plan surnaturel. Ce qui resterait en dehors de cette sanctification serait perdu, non pas seulement manque à gagner (comme si le « naturalisme » gardait une demi-valeur), mais déchet corrupteur, où le ferment n'aurait pas fait lever la pâte. Ici non plus ne cédons pas à cette irréelle révérence qui n'oserait voir l'Église, corps du Christ, incarnée, incorporée en humanité.

En tout premier lieu et au plus profond, doivent être engagées, évidemment, les ressources constitutives de

l'homme, celles qui conditionnent son être et son progrès, — et donc cette structure « sociale » de l'homme, en laquelle seulement il peut trouver sa perfection. Loi de nature qui devient loi de grâce.

Or, voici que depuis un siècle, à un rythme accéléré, cette loi de nature joue dans l'homme de formidable manière, économiquement, socialement, politiquement : spectacle grandiose et tragique, où la perversion même de cette vie sociétaire en signifie la radicale exigence. Si l'Incarnation n'arrive pas à assumer cela, c'est une tranche d'humanité qui est rejetée au déchet. Sanctifier l'individu sans sanctifier l'homme social, c'est vain travail. Vain, en fait, comme une maladresse ; vain en droit, comme une erreur. Car c'est incohérence dans l'économie du salut ; c'est consentir implicitement à faire échec à la loi de l'incarnation. Que m'importe, au bout du compte, d'assumer, de sanctifier en moi, en ma personne, sensibilité, passions, travail, richesse, si tout ce qui ressortit en moi et en ces œuvres mêmes à la vie sociétaire est d'avance matière amorphe ! C'est là précisément que je suis menacé d'être le plus misérable, en ce XX[e] siècle, où tout en moi est pénétré de vie sociale. C'est donc là que la Chrétienté nouvelle devra organiser sa conquête apostolique.

La société familiale

Voici d'ailleurs de quoi illustrer à souhait cette loi d'incarnation. Le cas est classique. Il est situé en pleine humanité et en pleine vie chrétienne. Il est décisif. C'est le cas de l'union matrimoniale et de la vie familiale qu'elle fonde : premier fait de société, où l'homme trouve, au-delà de l'individu, son entière perfection, physique et morale. La famille est la première cellule sociale, et elle est à ce point nécessaire à l'homme que, en vérité,

l'humanité est faite non pas d'individus, mais de familles. Vérité essentielle de la morale sociale, que les théologiens ont défendue contre les individualismes de tout calibre. Vérité proclamée avant l'ère chrétienne, puisqu'elle est inscrite comme loi de nature à la première page de la Bible, dans le récit de la création de l'homme : « Dieu créa l'homme mâle et femelle. Et il dit : « Soyez « féconds. » La fécondité est précisément le signe et le beau fruit de cette perfection humaine qui n'existe que possédée à deux. La famille est la cellule de ce tissu social qu'est l'humanité.

Mais alors aussi — loi d'incarnation de la grâce — l'homme ne se sanctifiera pas en individus juxtaposés, mais en bloc familial. Le milieu normal de la sanctification de l'homme, c'est la famille. A ce point, ô merveille, que la vie matrimoniale, nœud de cette famille, dans la chair et dans l'esprit, est sacrement. Nous ne pouvions désirer épreuve plus typique de l'économie chrétienne et de son insertion dans la vie humaine, dans ses états, dans ses conditions, — dans cette condition charnelle en laquelle l'homme se complaît. Le réalisme de l'Incarnation joue ici à plein, ratifiant, consacrant les requêtes sexuelles où s'accomplissent les plus pures amours. Le mariage est sacrement, non pas seulement par la sanctification extérieure dont le recouvrirait une pieuse intention, mais en lui-même, dans sa substance vive ; si bien que, pour un chrétien, contrat et sacrement sont non seulement liés, mais identiques. Cas maximum d'incarnation de grâce : l'œuvre humaine elle-même devient ici sacrement, l'amour des époux est grâce du Christ. La famille, première cellule sociale, est aussi première cellule chrétienne.

Si maintenant nous observons que l'apostolat est proprement l'expansion conquérante de l'incarnation et des

sacrements du Christ, nous voici alors, en cet apostolat chrétien, en technique d'apostolat, à l'unité de base : la paroisse est l'organisme directement et exactement approprié à la sanctification des familles ; la paroisse est un groupement de foyers. Époux, épouse, père, mère, puis enfants : tous ces liens et ces nœuds, dans l'amour fécond, trouvent leur vigueur chrétienne dans les cadres de la vie paroissiale qui compose leur « milieu » religieux et les y stabilise. La paroisse est à l'apostolat en Chrétienté ce que la famille est à la vie en société. Effectivement, la ferveur d'une Chrétienté ne se mesure pas en définitive à la qualité spirituelle de tels ou tels individus, mais à la sainteté des familles. C'est là un critère reconnu par les apôtres les plus perspicaces. Le Canada français conserve dans son langage ce juste sentiment : c'est au nombre des familles qu'on mesure l'importance d'une paroisse. L'histoire religieuse est ici d'accord avec l'histoire tout court.

La Chrétienté nouvelle

Cependant la famille, cellule sociale, ne peut vivre sur elle-même, mais seulement dans une communauté, qui donnera pleine satisfaction à cette nature sociale que nous avons vue déterminer l'homme. Là encore les empiètements des « corporations » (sociales) ou de l'État (politique) ne doivent pas nous dissimuler, sous une réaction mal réglée, l'exacte hiérarchie des valeurs : seule la société politique est société parfaite, souveraine, c'est-à-dire seule elle est un tout trouvant les moyens nécessaires à sa subsistance dans l'organisation de ses parties, sans autre recours à une ultérieure communauté. Elle n'est pas, en effet, un agrégat de familles autonomes, mais une réalité supérieure, titulaire d'une économie sociale et juridique

nouvelle, promotrice d'un bien commun universel et complet.

Aujourd'hui, dans les recoupements indéfinis et les engrenages de la vie moderne, l'intervention des corporations sociales et des communautés politiques devient incessante de par une présence constante du « bien commun » dans les moindres trames de la collectivité. Il semble alors que la cellule familiale soit accablée, disloquée, ou pour le moins entraînée par ce tourbillon anonyme. Inconvénients possibles, menaçants souvent, oui, mais qui ne peuvent prévaloir en soi — si nous sommes fidèles à la vieille loi d'Aristote — contre les bénéfices immenses de cette socialisation de l'agir humain et de toutes ses ressources. Contrainte terrible peut-être, mais dont la menace n'est que l'envers d'une richesse croissante. Il serait non seulement vain de renâcler contre le « progrès social », mais ce serait une erreur, une faute, contre la loi « naturelle » de la perfection humaine, s'il est vrai que la perfection humaine se conquiert socialement, la personne trouvant dans une plus pleine socialisation des richesses spirituelles et matérielles une capacité plus grande et plus stable de progrès.

Mais si cette zone de vie sociétaire prend ainsi plus forte consistance, si elle devient vraiment un lieu de vie humaine, avec son appareil, ses exigences, ses devoirs, ses ressources et ses appesantissements, il faut bien que l'incarnation s'y accomplisse, et de plus en plus expressément à mesure que cet appareil social enserre, soutient ou opprime l'homme. Puisque un bien humain est engagé, un bien humain de très haute qualité et d'immense extension, puisque l'humanité prend là de nouvelles dimensions, il faut que la vie divine en fasse sa matière. Il faut que l'incarnation du Christ continue.

La famille, cellule sociale, est insuffisante ; la famille,

cellule chrétienne, est insuffisante, et, avec elle, l'apostolat qui lui est approprié. Dans la mesure où la paroisse, communauté de familles, a pour objet — non pas unique, certes, mais à elle propre et exactement adapté, en technique apostolique — la croissance surnaturelle des familles, dans la mesure où elle est « famille spirituelle », dans cette même mesure elle sera inadéquate à la sanctification des formes sociétaires ultérieures, où le travail, par exemple, trouve dorénavant son statut.

Sans doute, touchons-nous là au point sensible de la Chrétienté nouvelle ; car nous sommes à l'incidence la plus douloureuse de son drame : l'abandon de classes entières d'hommes, là précisément et dans la mesure où le phénomène de socialisation intense a saisi, accaparé, exalté ou écrasé leur vie. Certes, il y a beau temps que ces formes sociales se superposent à ce qu'on pourrait appeler l'état familial du travail, de la culture, du divertissement, tel que le constituait la société paysanne et artisanale. La paroisse avait et conserve assez de ressources et de souplesse pour sauver les *individus* sous les charges et dans les tourbillons de la société nouvelle ; l'évolution de la paroisse urbaine depuis cinquante ans témoigne d'une extraordinaire fécondité par-delà l'économie traditionnelle de la paroisse rurale. Mais, précisément, ce n'est plus un problème d'*individus* qui se pose, c'est un problème d'institution : les trames sociales, les « milieux » dans lesquels de plus en plus les individus sont engagés, et — du moins en principe — engagés pour leur plus grand bien matériel et moral, seront-ils matières de vie divine, véhicules de la grâce ? Il est à craindre que parfois, effrayés de la puissance antichrétienne de ces tissus sociaux, nous ayons plus ou moins consciemment tenté l'expérience de sanctifier, de christianiser les individus *contre* les tissus qui composaient effectivement et fruc-

tueusement leur vie, allant même jusqu'à condamner ces tissus, responsables de tels méfaits.

Il ne s'agit pas seulement, notons-le, d'une question de « cadres », comme on le dit parfois : extension et renforcement des tactiques d'apostolat dans des organisations mieux adaptées. Non, c'est une question de substance humaine, en laquelle l'Incarnation doit s'accomplir, puisque c'est tout l'homme que l'incarnation doit sauver. Lâchons le mot : c'est d'une mystique qu'il s'agit, d'une présence de l'Esprit sur les eaux de ce nouveau monde humain ; et, à partir de cette mystique, se développent des problèmes de *structure*, et non pas seulement d'habileté *tactique*, dans cette chrétienté nouvelle.

C'est, croyons-nous, dans cette perspective que prennent leur plein sens et leur *vérité théologique* les deux thèmes apostoliques qui sont l'âme de la J.O.C., par lesquels, en effet, le chanoine Cardijn définit le travail de la J.O.C., et, au-delà, les méthodes de l'Action catholique en général : apostolat du milieu par le milieu, conquête de la masse. Apostolat du milieu, c'est-à-dire du milieu naturel, homogène, en même temps que milieu journalier, habituel : celui qui compose la vie concrète, à l'atelier, au bureau, à l'usine, dans le quartier, sur le terrain de jeux ou dans les loisirs, où partout s'exerce la pression collective du même métier, des mêmes aspirations, des mêmes servitudes, des mêmes façons de sentir et de penser. Trop longtemps un magnifique zèle apostolique s'est dépensé à « protéger » le chrétien contre son milieu, à lui créer un milieu artificiel où il pût se réfugier et vivre enfin chrétiennement, dans la pieuse atmosphère d'un groupe bien clos, hors d'une ambiance païenne ou perverse : pis-aller inévitable peut-être à un moment donné, mais dont l'empirisme étroit nous menait à un christianisme d'émigrés, coupés de la vie, de sa réalité quoti-

dienne, de ses états, de ses classes, et donc à un christianisme sans mordant et sans audace, christianisme désincarné, c'est-à-dire à la lettre sans incarnation, abandonnant à sa misère la masse damnée et honnie du prolétariat paganisé. Plus qu'une erreur de tactique : une erreur de structure, car c'était une erreur de doctrine. C'était dresser la psychologie religieuse de ces hommes contre la matière même, et la plus exigeante, de leur existence, comme si la vie chrétienne était hétérogène au contenu laborieux de leur vie humaine et ne pouvait subsister qu'en se barricadant contre ce labeur, incapable de rédemption et de joyeuse sainteté. Péché contre le réalisme de l'Incarnation.

Dans cette attitude toute défensive, avec ce protectionnisme spirituel, on risquait de perdre l'esprit conquérant et de réduire l'apostolat à de bonnes œuvres sans virulence. Pourquoi donc un ferment, s'il n'est jeté dans la pâte? Cette pâte pesante, et massive, et dure, de la réelle vie humaine de ce prolétaire terrestre que nous sommes tous?... Bref, Chrétienté où l'apostolat était de plus en plus action réservée aux prêtres, comme si l'apostolat n'était pas le rayonnement normal du chrétien tout court, comme si le chrétien pouvait vivre autrement qu'en société, en pleine société. L'Action catholique est la restauration de ce sens apostolique dans l'âme chrétienne. C'est le ferment jeté à nouveau en pleine pâte. C'est la vie divine assumant sans déchet aucun *toute* la vie humaine. Incarnation continuée, dans le corps mystique du Christ. Travail, affaires, entreprises, métiers, usines, bureaux : rien n'est plus étranger à la vie chrétienne. C'est la civilisation humaine tout entière qui est terrain de Chrétienté.

La vraie structure de la Chrétienté nouvelle, la voilà, sous nos yeux, dans cet apostolat où les « mouvements

spécialisés » sont précisément les moyens appropriés d'incarner la vie divine dans les *milieux* ouvrier, agricole, marin, étudiant, patronal, financier, sans que soient nivelées, sous couleur d'être sanctifiées, les valeurs propres de ces corps de métier, de ces états de vie, dont la substance humaine constitue de plus en plus l'entrelacs sociétaire où chacun puise incessamment les ressources de son travail.

Conquête des masses : c'est l'autre face de cette structure apostolique. Parce que c'est l'autre face, elle ne s'ajuste pas horizontalement à la première, et il semble que la formation des élites dans les mouvements spécialisés aille à contresens du travail en « masse ». Mais il apparaît vite que ce sont techniques complémentaires dans une construction où la spécialisation des organes est précisément la condition d'une emprise sur le corps entier. Le levain qui fait lever toute la pâte, selon l'image évangélique. Le phénomène des masses, de l'accession effective et irrépressible des masses à la vie publique, est précisément l'un des traits de cette socialisation générale dont nous parlions, et dont il est aisé de transférer le cas, avec ses ressources et ses techniques, en apostolat chrétien : transfert dont la raison profonde émane de cette mystique de l'Incarnation ; de fait, la doctrine du corps mystique du Christ est la plus riche nourriture de la J.O.C. et de ses congénères.

De même donc que la physique sociale, que la morale sociale, présentent une typologie tout autre que la physique et la morale familiales, qu'elles n'en sont pas seulement un prolongement, mais se présentent comme une nouvelle dimension dans la structure de l'humanité (Aristote l'observait déjà dans sa division des domaines de la morale), — de même en apostolat, l'Action catholique n'est pas un simple élargissement d'une technique préexistante,

une adjonction de vicaires laïcs à un clergé devenu insuffisant, mais bien, venant de l'essence même du royaume de Dieu et de la plus profonde nature de l'Église, une extension de l'incarnation à un régime sociétaire nouveau de la Chrétienté, — extension qui se réalise dans des structures apostoliques nouvelles, complémentaires, nécessaires, urgentes, dont Pie XI a donné le principe régulateur : la participation du laïc à l'apostolat hiérarchique de l'Église.

Le monde du travail
et la construction de la Chrétienté

Travail, commerce, industrie, épargne, instruction, loisirs, toutes les activités humaines se développent donc désormais dans un régime qui en décuple la densité, en même temps qu'il en menace la seule valeur définitive, celle qui émane de la personne. Il suffit d'évoquer le machinisme en bas, et la société anonyme en haut, pour mesurer la grandeur et la misère de cette économie, et dès lors le champ — les champs humains qu'elle ouvre à la conquête chrétienne.

De ces champs, quel est celui dont la contexture sociale va être la plus décisive — en bien et en mal —, la plus ancrée en substance humaine, et donc la plus immédiatement matière à incarnation de grâce? Quelle est l'œuvre qui se situe le plus exactement au point d'insertion de l'individu dans la communauté, où joue par conséquent avec le maximum d'effet et de nécessité cette loi de nature, que nous savons devoir être loi de grâce, dans l'économie chrétienne?

A sa surface, l'histoire du XIXe siècle montre que l'engagement sociétaire a joué dans tous les ordres de l'activité des individus. Cependant, à une analyse plus pro-

fonde de ce phénomène universel, il apparaît que le lieu géométrique de cette socialisation générale a été le travail, le monde du travail. La philosophie de l'histoire semble bien ici appuyée sur une exacte description des faits et des économies. On peut même appeler en témoignage la philosophie de Karl Marx : comme l'a si fermement diagnostiqué M. Maritain (1), le grand éclair de vérité qui traverse toute son œuvre, c'est l'intuition qu'il a eue des conditions faites au travail dans le monde capitaliste, et de la déshumanisation dont le possédant et le prolétaire y sont simultanément frappés. C'est la tâche propre d'une critique chrétienne du marxisme de désinvestir cette intuition de la métaphysique matérialiste en laquelle elle s'est conceptualisée. Cet avènement de l'idée de travail, prégnante d'ailleurs de valeurs chrétiennes, apparaît de plus en plus comme l'un des nœuds de l'histoire spirituelle (et non seulement économique) de l'humanité contemporaine. Ce n'est pas se faire complice des matérialistes communistes que de l'observer, mais amorcer un discernement chrétien, auquel nous invitent les encycliques mêmes des Papes depuis quarante ans. Voici, de plus en plus en clair, cette dimension nouvelle de la Chrétienté, dont nous cherchons à déterminer l'objet.

L'avènement de la J.O.C. est un autre témoignage, non moins significatif et infiniment précieux. Où donc la Chrétienté en construction a-t-elle tout premièrement trouvé son appui? Quelle pâte le ferment évangélique a-t-il le plus spontanément et efficacement fait lever? Quel milieu humain a fourni matière immédiate à l'expérience de ce nouveau type d'apostolat, dont nous décrivons les structures : apostolat du milieu par le milieu, mouvement spécialisé, conquête des masses? C'est le

(1) *Humanisme intégral.* Paris, 1936, p. 55.

travail. C'est le milieu de la jeunesse ouvrière. Lorsque Pie XI a voulu donner un exemple « authentique » de l'Action catholique dont il venait de définir les principes, c'est la J.O.C. qu'il a proposé avec une insistance catégorique. Tous les autres mouvements d'Action catholique ont trouvé là, de fait, leur prototype. Le travail a été et demeure, dans ces économies humaines socialisées du monde moderne, la matière où l'incarnation de la grâce a tout d'abord retrouvé sa puissance. La sève chrétienne est montée dans ces tissus où proliférait au maximum — l'instinct social de l'humanité.

Le vieux thème de la glorification chrétienne du travail, que certaine apologétique semblait avoir usé, reprend en de telles conjonctures toute sa valeur. Car le voici planté en pleine réalité humaine, le voici planté en pleine réalité chrétienne. Pas plus qu'il n'a laissé à son poids charnel la vie matrimoniale et familiale, puisqu'il en a fait dans le Christ un sacrement, Dieu ne laissera inerte cette masse pesante du travail. Ce n'est pas seulement la tâche individuelle qu'il s'agit de sanctifier comme un « devoir d'état » isolé et abstrait ; c'est le travail dans sa substance collective, où chacun est engagé, entraîné, écrasé peut-être : le *milieu* de travail, avec son armature et ses techniques, son atelier et ses bureaux, ses soucis, sa concurrence, sa fragile sécurité, sa grandeur et ses misères. Le milieu et la masse, dit Cardijn. La double loi de l'Action catholique joue ici dans un cas typique de spécialisation, car ce milieu de travail, — non seulement milieu professionnel, mais milieu social, — est vraiment une matière très déterminée, actuelle, concrète, dont les ressources, les dangers, le poids, la dignité requièrent un apostolat différencié. « L'ouvrier sera l'apôtre de l'ouvrier », dit Pie XI.

Pie XI ajoute : « Les apôtres du monde industriel et

commerçant seront des industriels et des commerçants. » Oui, car si le monde ouvrier a été le premier saisi par les nouvelles formes d'apostolat, les autres trames du travail et de la vie sociétaires doivent l'être elles aussi, et le sont effectivement avec les adaptations opportunes. L'industriel, le commerçant, l'agriculteur, le financier, l'étudiant, le bourgeois, sont, en effet, eux aussi, engagés, entraînés par cette solidarité communautaire. Les mêmes innervations chrétiennes provoqueront au fur et à mesure des structures apostoliques analogues : incarnation continue, corps mystique du Christ.

Ainsi dans la mesure où les trames de la vie humaine prennent cette consistance sociétaire que nous avons observée, et où la Chrétienté assume ces trames dans son tissu surnaturel, dans la même mesure s'établissent des apostolats relevant expressément du laïcat dans l'Église en travail d'Action catholique. Par conséquent ne constituent pas directement des mouvements d'Action catholique les groupements qui tendent à la culture ascétique individuelle de leurs membres, aux pratiques de piété, à l'apostolat de la prière, à l'exercice de la charité dans toutes ses formes : œuvres éminentes, certes, pleines de grâces surnaturelles, bien plus chargées de bienfaits en apostolat individuel et social (1), mais qui n'ont pas pour but immédiat d'incarner la vie de la grâce dans des « milieux » sociaux, dans des institutions professionnelles, sujets propres de cette évangélisation.

A partir du même principe se peut faire le discernement des divers mouvements, qui ne relèvent pas tous au même titre et au même degré de l'Action catholique.

(1) Ce sont les termes mêmes de la lettre du Cardinal Pacelli au Commandeur Ciriani, président de l'Action catholique en Italie, 30 mars 1930.

Problème très délicat que posent dans la vie concrète les relations, les contacts, la coordination nécessaire de ces organismes de la Chrétienté. La charité fraternelle y pourvoit ; mais la charité n'y peut pourvoir qu'à la lumière de critères exacts : la qualification de ces groupements doit se prendre de leur rapport aux structures, sociétaires et chrétiennes à la fois, que nous avons définies. Une association qui a pour but de défendre les libertés chrétiennes sur le plan civique ne s'insère évidemment pas au cœur de l'Action catholique aussi intimement qu'un groupement patronal ou ouvrier prenant en charge la sanctification de son milieu et y constituant l'armature caractéristique d'un « état de grâce » du travail ou du métier. La première remplit une fonction extérieure, « apologétique », particulièrement urgente en certaines circonstances ; le second est une tranche de la vie intérieure de la Chrétienté, en croissance du Corps mystique.

C'est à la lumière des mêmes principes que se feront la distribution et la coordination du travail apostolique entre la paroisse et les œuvres spécialisées. Car là encore il ne suffit pas de trouver un compromis entre des « œuvres » désormais inévitables et des paroisses traditionnelles, compromis où chacun, à coup d'habiletés et de renoncements, résoudrait les chicanes de frontières. C'est plus et mieux que cela : il faut envisager le problème dans sa réalité foncière, tel qu'il est posé par une loi de nature dans l'homme social, et non par d'accidentelles concurrences. Problème d'institution, par conséquent, et non division empirique du travail par une amicale combinaison.

La paroisse, avons-nous dit, est par excellence le lieu spirituel de la famille, première cellule sociale ; elle est parfaitement adaptée à sa stabilité locale, à son cadre

géographique, aux épisodes de sa vie quotidienne. Mais, comme la famille elle-même, elle est débordée par les formes sociales ultérieures, inapte à les sustenter, à satisfaire, en moralité et en religion, leurs exigences communautaires. Territorialement d'abord ; le champ d'apostolat : usine, atelier, bureau, port, etc., se peuple d'une foule venant de tous les quartiers, de tous les faubourgs, de toutes les paroisses, et à des heures, dans des circonstances où le clergé local n'a ni ne peut avoir aucun accès ; or, c'est cela même le « milieu » à sanctifier. De plus, la paroisse, terrain intime approprié aux événements familiaux avec leurs répercussions amicales autour du foyer, ne peut plus ici s'attacher avec compétence aux soucis de plus en plus particularisés du travailleur, et aux préoccupations de plus en plus disparates des professions et des classes : problèmes de l'orientation, de l'éducation ouvrière, de la moralisation des loisirs, de l'assistance, etc. Un ouvrier du bâtiment, un fonctionnaire, un commerçant ne peuvent manifestement pas délibérer ensemble concrètement (et toute la vigueur de l'apostolat spécialisé se mesure strictement à sa pénétration concrète) sur les problèmes de christianisation de leur milieu. Un ingénieur, un médecin, un banquier, un magistrat, vivent sur des terrains trop différents pour discuter efficacement ensemble de leurs intérêts corporatifs, de la moralité de leurs procédures et opérations, de la portée sociale chrétienne de leur activité professionnelle. Les bonnes et braves réunions paroissiales de pères de famille sont devenues — sur ce terrain-là, s'entend — des groupements sans aucun mordant sur la vie réelle, parce que, en vérité, ils se situent de soi hors les problèmes réels posés par la structure sociale où chacun désormais est engagé de son côté. Nous retournerions aux errements passés, à la Chrétienté en marge de la vie humaine et de

son contenu social, à une Chrétienté inhumaine pour autant, donc à une Chrétienté manquée.

Certes, il serait absurde de traiter ces répartitions organiques comme des séparations. L'ouvrier est d'abord un père de famille, lequel est d'abord un homme; les divers apostolats qui enveloppent l'homme, le père, l'ouvrier seront en permanente interférence dans l'individu, dans la famille, dans le travail, dans la classe sociale. Il suffit d'évoquer ici le magnifique succès des campagnes de la J.O.C. en faveur du mariage chrétien et du statut familial pour manifester le caractère organique de tout apostolat, à l'encontre de fausses frontières. De même évoquera-t-on les bienfaits de la vie liturgique paroissiale, à laquelle précisément les jocistes sont si sensibles (admirable trait de vitalité chrétienne). Mais de même qu'un acte humain est, dans ses conditions et dans ses fins, personnel, familial et social à la fois, de même relève-t-il des ressources chrétiennes de l'individu, de la famille et du milieu. Ici encore, il faut distinguer pour unir. Paroisses et œuvres — comme aussi prédication paroissiale traditionnelle et enseignement de groupes — ont chacune leur objet, leur grandeur, donc aussi leurs techniques apostoliques (fort variables d'ailleurs dans les divers mouvements spécialisés; une section de J.A.C. est évidemment plus liée, de par la nature des choses, à la vie paroissiale du village qu'une section de J.O.C. à sa paroisse urbaine). Leur différenciation même est l'effet du progrès normal de la vie en société. C'est la nature qui pousse : l'homme social d'Aristote. Disons, nous : la Chrétienté gagne en profondeur.

La classe ouvrière et les dimensions de la Chrétienté

Le développement de notre réflexion sur le « style » de

la Chrétienté contemporaine nous conduit à une considération générale, que nous voulons tenir discrète, mais que nous ne devons pas écarter, car elle invite à donner tout leur sens, dans les perspectives de l'histoire, à ces réalisations sociales de l'Évangile, à l'incorporation mystique du Christ dans la vie communautaire des hommes.

Parlant du travail comme du cas le plus significatif de cet engagement sociétaire qui caractérise notre temps, nous avons souvent envisagé le travail ouvrier avec l'économie matérielle à laquelle il est lié. Ce n'est certes pas que nous voulions limiter la valeur-travail à cette économie matérielle, et méconnaître la dignité ou le poids des autres modes de travail, chez l'artisan, le maître d'œuvre, l'administrateur ou le patron; bien au contraire, le transfert généralisé des méthodes nouvelles d'apostolat à tous les « milieux » est dans la logique du système : ce serait un échec direct à la doctrine catholique de bloquer sur un cas particulier ces structures de la Chrétienté.

Cependant c'est bien dans le milieu ouvrier que la première expérience a pris naissance et tournure; la fraîcheur de l'initiative, la réussite sensationnelle, puis l'approbation officielle de la J.O.C., ont une signification qui dépasse la simple valeur d'un bon exemple. C'est, croyons-nous, un fait révélateur de la position présente de la Chrétienté dans le développement de l'histoire, et une indication de la perspective en laquelle se doit calculer sa nouvelle dimension : le drame de l'apostasie des masses ouvrières est à son point culminant, le ferment évangélique travaille désormais dans ces masses; la vie ouvrière *comme telle* n'est plus réfractaire à la présence du Christ. Nouvel âge historique de la Chrétienté : nous n'étions jusqu'ici, sur ce terrain social, quant aux possibilités du christianisme en face des possibilités de l'homme, qu'à une période préhistorique. Ainsi M. Maritain, au

terme d'une analyse philosophique et chrétienne que nous avons à plusieurs reprises recoupée et adoptée, mesure-t-il les dimensions internes de la Chrétienté nouvelle à la réfraction du spirituel dans le social et à la réintégration de la classe ouvrière.

La *prise de conscience* de la dignité et de la solidarité ouvrière, dit-il (1), est le gain historique capital de notre temps, prise de conscience d'une dignité humaine offensée et humiliée, et prise de conscience d'une mission historique. Le marxisme a activé — et déformé — cette prise de conscience ; il a appelé cela l'accession du prolétariat à la conscience de classe, et il a élaboré à partir de là sa théorie de la lutte des classes. *Optimi corruptio pessima.* « Mais, dégagée de ces erreurs et considérée en elle-même, cette prise de conscience apparaît comme un progrès historique considérable : elle signifie l'ascension vers la liberté et la personnalité, prises dans leur réalité intérieure et dans leur expression sociale, d'une communauté de personnes, de la communauté tout à la fois la plus proche des bases matérielles de la vie humaine et la plus sacrifiée, la communauté du travail manuel, la communauté des personnes humaines affectées à ce travail... C'est la tragédie de notre temps qu'un gain d'ordre premièrement spirituel comme celui-là paraisse solidaire d'un système athée » et d'une doctrine matérialiste.

Or, en doctrine et en œuvre, le monde chrétien est en train de rompre cette solidarité ; il sort d'une longue négligence, d'une inattention dont le socialisme avait profité, occupant un terrain dont les dispositifs et les richesses appelaient cependant l'incarnation de l'esprit évangélique. (« A quoi reconnaîtrons-nous la venue du

(1) Nous résumons et citons le chap. VI d'*Humanisme intégral* : « Des chances historiques d'une nouvelle Chrétienté. »

royaume de Dieu? », demandaient les disciples. « *Pauperes evangelizantur* », répondit le Christ.) De sorte, dit encore Maritain, qu'un processus historique, normal et providentiel en lui-même, s'était trouvé, de cette façon, au cours de l'âge moderne, tout à la fois par la faute des chrétiens et par celle de leurs adversaires, accaparé, masqué, faussé par les forces antichrétiennes.

Ne sommes-nous pas au retournement historique? à la prise de conscience *chrétienne*, cette fois, d'une dignité humaine? qui ne sera plus dressée en instrument de lutte (nouvel esclavage!), mais affirmée dans une collaboration autonome? Quelles proportions alors nous oserons donner aux expériences apostoliques que nous avons décrites! et que certains chrétiens, à l'encontre de l'Église, regardent parfois avec suspicion, comme si la pensée chrétienne ne devait pas « intégrer, en les purifiant des erreurs antichrétiennes au milieu desquelles elles sont nées, les vérités aperçues ou pressenties par l'effort d'émancipation sociale qui s'est produit tout le long de l'âge moderne ».

« Il se pourrait qu'alors cette énigme, si irritante pour l'esprit, de l'opposition provisoire, qui a occupé les siècles modernes, et surtout le XIX[e] siècle, entre un monde chrétien de plus en plus séparé des sources de sa vie propre et un effort de transformation du régime temporel orienté vers la justice sociale et nourri des plus fausses métaphysiques, il se pourrait que ce scandale du XIX[e] siècle, dont parlait un jour le pape Pie XI, trouvât quelque intelligibilité en rentrant dans un mystère incomparablement plus vaste et plus élevé », — péripétie historique à laquelle était liée l'instauration d'une nouvelle Chrétienté.

Si telles sont les dimensions intérieures de la Chrétienté nouvelle, quelles seront ses dimensions chronolo-

giques? et l'histoire nous en donnera-t-elle un jour le spectacle? Mystère de Dieu. Et mystère de l'homme. Mais le Christ a relié à jamais en lui Dieu et l'homme ; il les a unis parfaitement en sa personne, il les unit depuis, au jour le jour, dans son Corps mystique, Incarnation continue, dans les générations humaines et selon le progrès même de ces générations, à travers les âges de l'histoire. Nous entrons dans un nouvel âge de la Chrétienté, et, premiers chrétiens de cet âge nouveau, nous en éprouvons la jeunesse apostolique et l'élan créateur. La persécution même ne manque pas, qui en consacre, comme jadis, la qualité et le succès.

*
* *

Je me suis permis de dédier ces réflexions aux aumôniers de la Jeunesse Ouvrière Chrétienne. C'est que d'abord elles sont le fruit d'amicaux échanges, au couvent du Saulchoir, avec quelques-uns d'entre eux : elles témoignent que, dans la commune confiance de ces rencontres, c'est moi qui ai le plus appris.

Mais la raison de cette déférence est plus profonde. C'est la déférence du théologien pour le donné chrétien sur lequel il réfléchit, dont il recherche la religieuse intelligibilité, après l'avoir respectueusement et affectueusement contemplé. Une doctrine de l'apostolat, en effet, une méthode de travail apostolique, et, commandant l'une et l'autre, un sens actif de la Chrétienté en travail — en travail d'incarnation, comme nous disions —, cela ne s'acquiert ni ne se construit dans la spéculation abstraite d'un théoricien, fût-il un théoricien de la foi. C'est que la foi, précisément, animatrice de tout apostolat et régulatrice de toute méthode, a pour objet premier la vie même de l'Église, en pensée et en œuvre. C'est là sa

matière propre et immédiatement inspiratrice : faire de la théologie, c'est être présent au donné révélé dans la vie présente de l'Église et l'expérience actuelle de la Chrétienté. La tradition, c'est, dans la foi, la présence même de la révélation. Le théologien a les yeux grands ouverts sur la Chrétienté en travail. Ainsi est-il *présent* à son temps : c'est la loi même de son savoir.

L'expérience apostolique de la J.O.C. et de ses congénères est, pour ce théologien, une matière de choix ; et l'approbation répétée de l'Église donne à cette magnifique expérience la valeur d'un « lieu théologique » qualifié pour révéler la marche de la Chrétienté dans le monde contemporain. Il est de droit que le théologien soumette, en vérité et en reconnaissance, sa réflexion à ceux qui en sont les inspirateurs qualifiés, en les priant d'excuser l'inévitable faiblesse d'une expression qui ne peut égaler un si grand objet.

M.-D. Chenu, O.P.

NOTES ET RÉFLEXIONS

Paroles autorisées

Ces derniers temps, les catholiques français ont reçu, de nouveau, des directives très précises de deux autorités les plus éminentes de l'Église de notre pays, l'Archevêque de Lyon et l'Archevêque de Paris.

Au cours de la première manifestation d'Action catholique qu'il présida, dans les derniers jours de novembre, dans son nouveau diocèse, Mgr Gerlier, s'adressant à plusieurs milliers de ses diocésains, traita en termes très précis des rapports entre l'action politique et l'Action catholique. Ces directives, pour nous être familières, n'en gagnent pas moins, de nos jours, à être répétées avec une pareille force et une telle autorité :

Je proclame, a déclaré l'Archevêque de Lyon, la nécessité de distinguer loyalement et catégoriquement l'Action catholique de l'action politique. Ce n'est pas pour décourager les hommes de l'action politique, souvent opportune et souvent même indispensable, mais parce que la consigne du Saint-Père est formelle : il ne faut pas que l'on puisse dire que l'on abrite le drapeau politique derrière l'Action catholique ou le drapeau catholique derrière l'action politique.

Le programme de l'Église, à l'heure critique de l'histoire que nous traversons, c'est de former des élites. Il faut être loyal et ne se présenter que comme des catholiques qui poursuivent l'exécution des consignes du Pape. Il faut éviter les désirs, les jalousies, les hostilités dont nous mourrons. Je songe à cette masse vers laquelle doit aller notre charité, la masse de ceux qu'on a irrités, excédés, enthousiasmés pour un idéal : le communisme, dont le Pape a dit qu'il était irrémédiablement inconciliable avec la religion.

Mais songez que tous ces malheureux ont été égarés et pervertis par l'erreur. Comment pourraient-ils être autrement qu'ils ne sont ? Ah ! comme ils ont été trompés !

Si, au lieu d'avoir été orientés, forgés pour le service d'une erreur pour laquelle ils se sont enthousiasmés parce qu'ils la croyaient la vérité, s'ils avaient été orientés vers la vérité, quels apôtres, quels militants n'auraient-ils pas été peut-être !

Ainsi le Saint-Père disait-il à S. Ém. le Cardinal de Reims, lors de sa visite *ad limina* au mois de novembre :

La puissance hors de pair de l'Action catholique française, c'est qu'elle s'exerce librement et qu'elle est affranchie de toute politique (*Semaine religieuse de Reims*).

C'est aux « Ambassadeurs » que S. Ém. le cardinal Verdier donna sa conférence, le vendredi 10 décembre 1937, quelques heures avant de prendre le train pour Rome. S. Exc. le Nonce Apostolique était aux premiers rangs de l'assistance. On peut dire que l'Archevêque de Paris s'efforça de mettre en lumière tout ce qui pouvait rapprocher la France moderne de l'Église; et il n'hésita pas pour cela, tout en marquant fortement les erreurs contenues dans les *Déclarations des Droits de l'homme* de 1789, à souligner combien le désir de liberté qui animait les constitutionnels rejoignait, à leur insu sans doute, cet esprit de l'Évangile, sans lequel il ne serait pas né. La grandeur de la personne humaine, et sa défense contre les abus de sociétés qui, loin de l'opprimer, ne devraient pas avoir d'autre but que de la servir, tel est le principe qui anime tout ce discours.

C'est dans le rayonnement de cette grande idée, *de la juste place faite en toutes choses à la Personne humaine*, que l'Église nous demande de situer le monde nouveau qui s'élabore.

Pour répondre aux principaux problèmes de notre temps, il faudra veiller à ce qu'en tout homme, de sa naissance à sa maturité, soit respectée cette « liberté spirituelle » qui fait sa véritable grandeur : ainsi nous sont données des directives très actuelles, dont nous retiendrons les suivantes :

Les droits de l'enfance : le problème de l'école suggère au

Cardinal de Paris ces paroles qu'il met dans la bouche de l'Église :

Il fut un temps, nous dit-elle, où j'étais la seule éducatrice. Mes clercs furent pendant des siècles les instituteurs du peuple, et j'ai couvert l'Europe de mes Universités. Je crois avoir ainsi puissamment contribué à sauver le patrimoine intellectuel de l'humanité.

Je reconnais que cette sorte de monopole ne m'appartient plus. D'autres que mes clercs peuvent aujourd'hui, avec une réelle compétence, s'adonner à cette grande œuvre de l'enseignement.

Mais je vous demande qu'on se souvienne des services rendus qu'on n'oublie pas que je suis chargée, par une mission divine et par la confiance des siècles, d'enseigner et de réaliser la vie morale et religieuse et que, de ce chef, j'ai comme une vocation spéciale pour l'œuvre de l'enseignement. A ces titres qui m'accréditent dans tous les temps et auprès de tous les peuples, il me plaît d'ajouter que mes fils d'aujourd'hui possèdent, comme les autres citoyens, la compétence intellectuelle et pédagogique, telle que l'exigent les législations les plus susceptibles. Dès lors, n'ai-je pas le droit de revendiquer pour mes fils l'honneur de continuer une tradition dont ils peuvent être fiers, et de contribuer, eux aussi, à l'éducation des enfants de France.

La liberté spirituelle à laquelle les catholiques ont droit peut se traduire dans les deux propositions suivantes : *a*) que les parents puissent confier leurs enfants à des écoles où sera donnée une éducation chrétienne; *b*) si la diversité des opinions familiales rend cette solution impossible, que les écoles de l'État donnent au moins « *une vraie formation morale et une neutralité confessionnelle bienveillante* ».

Les droits de l'homme : ce sont eux qui doivent nous aider à résoudre les problèmes sociaux et politiques de notre temps.

On dirait qu'à travers les trois régimes sociaux qu'elle a connus, l'esclavage, le servage et le salariat, et en dépit des améliorations successives qu'ils ont réalisées, notre humanité est condamnée à un effort incessant pour se débarrasser des chaînes qu'une partie d'elle-même impose à l'autre, et les Révolutions ne sont, en définitive, qu'une nouvelle émancipation d'une classe sacrifiée.

Quand on étudie de près ces crises qui, périodiquement, secouent le monde, on constate aisément qu'elles n'ont d'autre objet que de faire, par une plus grande égalité, une meilleure et plus juste place à l'individu, c'est-à-dire à tous.

Devant ces évolutions, l'attitude de l'Église comporte « d'abord un dynamisme égalitaire dont la puissance est continue, bien que, hélas ! souvent contrariée par les institutions humaines au milieu desquelles elle se meut », mais aussi « une crainte que les excès et les déviations ne puissent être toujours évités sur cette route du progrès »...

Dans le domaine social, il suffit au Cardinal de résumer l'enseignement, que nul ne peut plus ignorer, des Encycliques. Mais au sujet du problème politique, l'Archevêque de Paris n'hésite pas à parler avec plus de netteté encore, s'il est possible.

Ici encore, l'Église fait d'abord son œuvre de lumière. Elle enseigne à quelles conditions un gouvernement sera pleinement juste et bienfaisant. Œuvre théorique et idéale, peut-être. Mais n'oublions pas que l'idéal, la théorie, ou, plus justement, les principes éternels ont le double avantage de conditionner nos jugements et d'orienter notre action. A vouloir se passer de cette lumière, ne risque-t-on pas d'aller au danger et souvent à l'abîme ?

Ses enseignements et ses vœux sur le problème qui nous occupe se résument dans ces mots : Dans toute organisation politique, sauvegardez avant tout la dignité de la personne humaine et sa juste liberté.

En un mot, elle place encore la personne humaine au sommet de l'ordre politique. Tout converge vers elle. Vous le voyez déjà, nous sommes loin, avec un tel enseignement, de cet état social où l'individu est absorbé par la collectivité, où il n'est qu'un rouage d'une immense machine qui est l'État.

Il est vrai que nous naissons au sein de sociétés (famille, cités, patries) sans lesquelles nous ne pourrions ni exister, ni nous développer. Mais cela ne doit pas nous empêcher de voir le but auquel ces sociétés nécessaires sont ordonnées.

C'est donc toujours la personne humaine, sa dignité et son épanouissement qui, dans l'ordre de la nature, reste en définitive le terme de la vie politique vraiment digne de ce nom.

C'est ici que « la célèbre Déclaration des Droits de l'homme » semble rejoindre l'enseignement le plus actuel de l'Église.

La célèbre Déclaration des Droits de l'homme, à côté d'affirmations contestables et de prétéritions dangereuses, énonce un certain nombre de vérités utiles à méditer.

« L'ignorance, dit-elle, l'oubli et le mépris des droits de l'homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des gouvernements.

« La déclaration de ces droits doit être constamment présente à tous les membres du corps social pour leur rappeler sans cesse leurs droits et leurs devoirs. »

Et elle ajoute : « Que les actes du pouvoir soient à chaque instant comparés avec le but de toute institution politique, et ils en seront plus respectés. »

Ces affirmations, il faut en convenir, coïncident avec les enseignements que je vous livre. Elles prônent à leur manière la prééminence que l'ordre politique doit donner à la personne humaine. De telles propositions sont bien apparentées aux enseignements de l'Église !

Il me plaît de souligner ces lignes où il est dit que tous les malheurs publics et la corruption des gouvernements viennent de l'oubli ou du mépris des droits sacrés et imprescriptibles de la personne humaine.

Et, avec ces ancêtres, je proclame que le remède à nos maux, que la grande, la vraie politique consistent à comparer à chaque instant les actes du pouvoir avec le but de toute institution politique : et ce but n'est autre que la sauvegarde des droits, de la dignité de la personne humaine et de ses justes libertés.

L'assemblée fut moins heureuse quand elle essaya d'énumérer ces fameux droits. Elle eût dû se faire disciple plus humble de l'Église, qui lui eût montré l'unique but de notre vie : le salut, et le seul moyen d'y parvenir : l'usage droit de notre liberté.

Dès lors, le grand, l'unique service à rendre à l'homme est de l'aider à faire un bon usage de sa liberté. Le bien ou le mal, le bonheur ou le malheur, le progrès ou la décadence des individus, des familles et des peuples ne dépendent-ils pas, en définitive, de l'usage bon ou mauvais que les hommes, pris individuellement ou collectivement, font de leur liberté ? Cette vérité domine tout, dans la conscience individuelle, au foyer domestique et dans la vie sociale ou politique de tous les peuples.

Ne sacrifiez jamais cet idéal de la prééminence de la personne humaine à des idéologies nouvelles. Les nécessités des temps et des lieux imposent aux peuples des formes sociales et politiques variées, il faut le reconnaître. Dans le temps et dans l'espace, les besoins des individus et des peuples varient sans cesse.

Mais nul n'a le droit de changer l'ordre naturel des choses. Et, s'il le fait, la nature ne tarde pas à prendre sa revanche.

Les formes de gouvernement, comme toutes les institutions

humaines, ne peuvent et ne doivent avoir qu'un but : aider l'individu et, par lui, les familles, tous les groupements, à bien user de leur liberté. Les aider par la lumière d'abord, en leur montrant le devoir et l'idéal qu'il doit atteindre; les aider en leur donnant les secours pour parcourir cette noble route; les aider enfin en réprimant les excès et en imposant le respect des droits d'autrui.

Mais, ce faisant, ne l'oubliez pas, les individus, les institutions et les États restent toujours les serviteurs de la liberté.

Que ces grands principes aient été oubliés, et, peut-être, méconnus dans notre histoire contemporaine, rien de plus vrai.

On a substitué à ce primat de la personnalité humaine des idoles au culte desquelles la liberté est souvent immolée.

Ces paroles, dont le Saint-Père félicitait le Cardinal de Paris lors de sa visite à Rome le surlendemain, sonnent clair à une époque où tant d'hommes, tant de peuples hésitent, pour reprendre une expression chère au pape, « entre un communisme athée et un nationalisme païen ». Peut-être la France doit-elle au fait d'avoir traversé la première la période des terribles révolutions le privilège de connaître une paix religieuse prometteuse d'un riche apostolat, et de pouvoir aborder les problèmes politiques et sociaux de notre temps dans un esprit de compréhension réciproque et de mutuel respect. Puisse se vérifier un jour la parole par laquelle le Cardinal de Paris a terminé son discours : « Une fois de plus, la France montrera au monde que ce qui est vraiment français devient aisément universel. »

A. M.

La guerre de Chine

Le témoignage de l'évêque de Nankin

Nous nous croyons tenus de donner de larges extraits de l'appel que Mgr Paul Yu-Pin, évêque de Sozusa, vicaire apostolique de Nankin, directeur de l'Action catholique en Chine, vient d'adresser « aux hommes de bonne foi, aux hommes de bonne volonté ».

D'abord la réponse à l'objection la plus insidieuse : que la Chine serait la proie du communisme.

Le communisme en Chine

Que dire du communisme en Chine ?

Ce fut en cette même année 1928 que le général Chang Kai-Shek lui porta également le coup le plus dur. Il lui fit, cette année-là, la guerre à mort, jusqu'à ce qu'il eût acquis la certitude que, dorénavant, la victoire s'obtiendrait sans requérir l'inflléchissable sévérité qu'avait exigée la première répression.

Car cette répression du communisme fut, une année durant, d'une telle rigueur que seul le danger public dont il menaçait notre pays entier a pu légitimer une intransigeance aussi profondément opiniâtre.

Avec la diminution de la menace publique diminua aussitôt le caractère sanglant de la répression qui lui était faite. Le général Chang Kai-Shek sut temporiser et ramener au bercail du pays ceux qui, dans l'impatience de sauver le peuple, avaient eu recours à de mauvais bergers venus de l'étranger.

D'année en année, les armées communistes et les soviets

qu'elles avaient fondés s'évincèrent; tantôt sous la pression d'une expédition militaire locale, tantôt sous la force persuasive de l'inutilité d'une sécession, en face d'un pouvoir central dont le bon vouloir et l'œuvre constructive apparaissaient, de jour en jour, plus distinctement, à toute la population comme à tous nos amis et même à nos adversaires de l'étranger.

D'autres déclarent que la Chine est dans un état de désordre voisin de l'anarchie. Mgr Yu-Pin décrit le mouvement de reconstruction nationale entreprise par le général Chang Kai-Shek : la fondation de la capitale Nankin, le réseau qui la relie aux diverses provinces du pays, les progrès de l'instruction publique et de la vie morale.

Évêque catholique, j'apprécie tout ce que ce beau mouvement apporte à toute notre population, et ce qu'il nous apporte à nous pour rapprocher de l'idéal chrétien tant d'âmes nobles et grandes qu'un certain laisser-aller pouvait, du point de vue spirituel, abandonner dans la somnolence; comment, surtout, en cette heure où le développement technique de notre pays connaît une telle marche ascendante, il prévient les nôtres de ces redoutables erreurs de route qui, dans le monde entier, ont broyé tant de grands cœurs sous le rouleau compresseur du matérialisme.

Dans ce mouvement de la « vie nouvelle », auquel le généralissime Chang Kai-Shek imprime toute la force de son prestige et de son autorité, surgit, à côté de lui, la douce et ferme figure de Mme Chang Kai-Shek, éducatrice de son peuple, femme admirable dont le courage ne redoute pas de rejoindre nos défenseurs sous le feu, nos blessés sous les bombes, et de passer avec nos aviateurs au travers des rangs de nos ennemis.

Le renouveau général

Le sujet même que je traite m'a écarté un instant de ce labeur de réorganisation générale dont je vous esquissais les grandes lignes.

C'est le pays tout entier que, sous la conduite du gouvernement de Nankin, avec l'encouragement et la sympathie

de l'étranger, nous avons vu maintenant se transformer d'année en année : travaux publics de tous ordres; construction de digues contre les inondations périodiques ; construction de routes, de ponts, de voies ferrées; organisation des transports; assainissement des villes; instauration d'une police d'hygiène; lutte contre les épidémies et lutte contre cette épidémie particulière de l'opium et de ses dérivés, dont la vente enrichit l'exploiteur et dont la consommation ruine le peuple; essais persévérants d'action sociale pour résoudre les problèmes que l'incurie du fonctionnarisme a laissé grandir chez nous et pour pallier aux problèmes nouveaux que l'industrie fait naître; réorganisation sur le pied moderne d'une armée nouvelle, animée d'un esprit nouveau, cet esprit même des meilleures armées européennes et américaines qui ne s'arment que pour la paix; organisation des départements industriels en rapport avec les besoins de la défense nationale.

Et j'omets tant de domaines auxquels vous-mêmes vous suppléerez. Car je puis dire qu'avec la collaboration de techniciens étrangers venus des pays les plus divers, tous les domaines de notre administration territoriale ont été entamés et transformés, en vue d'une saine modernisation, dans la ligne de nos traditions nationales et en vue d'une vie nouvelle.

Le catholicisme en Chine

Cette vie nouvelle, nous l'avons vu se développer d'une façon particulièrement belle dans le domaine religieux.

Les soviets auraient voulu faire croire aux Chinois que la religion est l'opium du peuple, et, déjà, nombre d'entre nous se demandaient s'il n'en était pas ainsi.

Le dévouement désintéressé de tant de missionnaires, la croissance magnifique de l'Église de Chine, l'attitude franchement religieuse du chef de notre gouvernement, le dévouement supérieur de toute notre chrétienté au service du bien public, les hautes initiatives et les paroles sans cesse plus claires, plus autorisées, plus décisives du Saint-Siège romain ont dissipé pour tout de bon la campagne de zizanie dont l'évangélisation se trouvait entourée.

La Providence a conduit toutes choses; et le communisme

lui-même — dont la force multipliait les obstacles au progrès du salut par Jésus-Christ — a provoqué chez beaucoup un recul qui leur a permis de discerner la lumière, lumière d'autant plus douce et plus heureuse que tant de nuages l'avaient précédée. *Ex tenebris, Lux!*

Le problème japonais

C'est devant cet effort de redressement que l'on doit juger la guerre menée par le Japon et les mobiles qui l'inspirent. La dynastie impériale avait, avant la révolution, par des concessions faites aux pays occidentaux, mis la Chine dans un état d'inégalité internationale.

Ce fut l'époque où, par une procédure *inégale*, un certain nombre d'États étrangers conclurent avec nous des traités que nous appelons fort justement les traités *inégaux*. — Je vous ai exposé aussi comment notre pays, au contact des libertés publiques qu'il avait trouvées sous une forme particulièrement attirante en Europe et en Amérique, travailla à mettre fin à l'inégalité politique intérieure dans laquelle le pouvoir impérial maintenait les forces les plus saines de la nation et à l'inégalité politique extérieure qui avait accompagné et suivi celle-ci.

Le Japon, comme nous, fut jusqu'en 1865 dans pareil état d'inégalité. Il s'en réveilla plus vite grâce au génie de l'empereur Méji. Hélas! ce ne fut pas pour rejoindre les États modernes dans leurs efforts de pacification internationale, mais pour s'enfoncer lui-même, avec toute la force technique des découvertes les plus modernes, dans une conception d'impérialisme tout à fait particulier dont il peut être difficile de se faire de prime abord une idée exacte. Et c'est ici que gît le nœud de la question : le problème de politique internationale, le problème psychologique qui, tant qu'il ne sera point résolu, fera le malheur de beaucoup en attendant qu'il soit, sûrement, pour une grande partie du peuple japonais, le plus douloureux instrument de mort.

Ayant constaté que souvent en ce monde la force prime le droit, ayant été lui-même, à plusieurs reprises, une victime de la force, ayant retourné à son avantage la situation

matérielle sous laquelle il était gisant, le Japon, ou plutôt ceux qui, au Japon, détiennent la force des armes se sont dit que, tout compte fait, le droit n'était rien du tout, et qu'il suffisait de manier avec habileté certaines formules de portée juridique en proclamant les principes d'entr'aide et de justice, de philanthropie et de préservation de la paix, pour pouvoir, si l'on était fort, faire exactement tout ce que permettait, dans un sens contraire, le développement matériel de la force dont on détenait la possession.

Cette procédure très simple une fois fixée, il suffisait de ne jamais la formuler explicitement, mais de l'appliquer sans arrêt, avec une aisance qui, par l'exercice lui-même, ne cesserait de s'accroître et de donner lieu à une efficience toujours plus riche en résultats. Il fallait veiller seulement à balancer avec équilibre le double mouvement de cette procédure : s'arrêtant à proclamer la paix, à signer des pactes de renonciation à la guerre, à s'empresser de poser les gestes les plus touchants d'aide à des sinistrés, pour pouvoir ensuite, d'une force froidement cruelle, se supposer le justicier du genre humain et envoyer, chaque fois que l'empire convoite de s'agrandir, l'expédition punitive qui enrichit le justicier et qui dépouille l'innocent. Mais il importe de faire tout cela en unissant la force la plus calculée au sourire le plus apaisant.

Or, cette procédure, qui s'exerce présentement vis-à-vis de la Chine, n'implique point, de la part du Japon, un sentiment d'hostilité à notre endroit. Nos personnes, notre pays, l'État chinois, en eux-mêmes, ne l'intéressent pas. Il ne s'arrête pas plus à des « imaginations humanitaires » qu'à des « fictions juridiques »; il se borne à employer les unes et les autres pour ouvrir les voies à son accession matérialiste vers l'objet dont ses ambitions individuelles et collectives entendent s'assouvir.

. . . .

Voilà, en âme et conscience, le problème psychique qui domine toute la situation brûlante de l'Extrême-Orient. C'est à cause de ce désordre psychique et moral qu'aujourd'hui les armées japonaises bombardent en souriant nos populations pacifiques, nos vieillards, nos femmes, nos blessés, nos enfants, et que leurs soldats font couler en Chine un fleuve nouveau, le fleuve du sang chinois.

Le problème mondial

Donc, et je le répète, le Japon n'est pas hostile à la Chine. Il est, en somme, hostile au genre humain.

Supposez que vous hésitiez sur l'issue du présent conflit qui fait couler le sang sur les collines de mon pays ; alors hésitez sur le sort qui attendra demain vos enfants. Le Japon ne vous sera pas hostile. C'est par accident qu'il traitera votre pays comme il traite aujourd'hui le nôtre ; dès que ses forces le lui permettront, il trouvera nécessaire et obligatoire d'engager sur votre sol une expédition punitive, et comme ses paroles d'amitié sincère et désintéressée auront eu précédemment toute votre créance, vous ne vous serez pas méfiés et, un beau matin, vous vous réveillerez dans vos cités brusquement incendiées, comme si le feu du ciel était descendu sur elles; vous serez entourés de blessés, de mourants, à moins que vous-mêmes ne soyez trouvés gisants, carbonisés, victimes de l'amitié et de l'expédition punitive du justicier de l'univers.

Voilà l'unique problème. C'est le vrai problème du monde d'aujourd'hui. Et les Chinois meurent pour que leur sort ne soit pas, tout à l'heure ou demain, le sort progressif de tout le genre humain. Car ce problème est, dès aujourd'hui, un problème mondial.

Il est temps, aujourd'hui, que le genre humain se réveille; que vous-mêmes, peut-être, vous vous réveilliez.

Les faits

J'abrège.

Pour ne point paraître vous avoir fait un tableau qui soit exagéré et qui pourrait s'attribuer à l'indignation légitime que peuvent me causer les désastres et les atrocités dont le gouvernement japonais et son armée se rendent coupables sur le sol chinois, je me permettrai de vous tracer une courte énumération, un petit calendrier rétrospectif des manifestations de l'état psychique du militarisme japonais

telles qu'elles se sont produites au cours du dernier demi-siècle.

25 juillet 1894. — *Sans déclaration de guerre*, le Japon coule un transport chinois chargé de 1100 hommes, attaque et bat la flotte chinoise, exige « l'indépendance » de la Corée et s'attribue la possession de l'île Formose et des îles Pescadores.

6 février 1904. — *Sans déclaration de guerre*, le Japon attaque, devant Port-Arthur, concession russe en Chine, la flotte russe, bat les troupes russes, coule l'escadre de la Baltique, expulse l'influence russe de Corée et s'approprie Liao-Toung et Port-Arthur, ainsi que le sud de l'île Sakaline.

Trois ans plus tard, en 1907, le Japon impose son protectorat à la Corée. En 1910, il se l'approprie.

7 mai 1915. — Le Japon adresse un ultimatum à la Chine, exigeant des droits et privilèges exclusifs en Mongolie, Mandchourie, dans le Chantoung, dans la vallée de Yang-Tsé, au Foukien, exigeant une mainmise sur le gouvernement chinois, en particulier sur la politique, l'armée, les finances et l'éducation. Nous parvînmes à sauver l'indépendance de notre gouvernement et à refuser ce que le Japon appelait « le droit de prédication en Chine » : cela constituait le cinquième groupe de ses fameuses « XXI Demandes » : le reste, il se l'appropria.

18 septembre 1931. — Le Japon fait parvenir deux navires de céréales aux sinistrés d'une inondation du Yang-Tsé, et, ce même jour, *sans déclaration de guerre*, il envahit la Chine du Nord et occupe Moukden.

28 septembre. — Le Japon annonce officiellement le retrait de ses troupes, et, le même jour, il ordonne à celles-ci d'accélérer leur avance.

28 janvier 1932. — Déparquement japonais à Shanghaï et bataille continue de quarante jours; — 1er février : bombardement de Nankin; — mars : constitution de trois provinces chinoises en un simili-État appelé Mandchoukouo, « conçu, organisé et réalisé » par « un groupe de fonctionnaires japonais, civils et militaires, en service actif ou retraités, ayant d'étroites relations avec le nouveau mouvement politique au Japon ». Dans le « gouvernement du Mandchoukouo », « les principaux pouvoirs politiques et

administratifs sont entre les mains de fonctionnaires et de conseillers japonais » (*Rapport Lytton*, pp. 49-53).

24 février 1933. — A l'unanimité (42 voix et une abstention : le Siam), l'assemblée de la Société des Nations proclame la souveraineté de la Chine sur la Mandchourie, déclare le Japon « agresseur » et condamne la création artificielle du « Mandchoukouo ». — Un mois plus tard, le 27 mars, le Japon quitte la Société des Nations.

Mars-mai 1933. — Le Japon envahit le Jehol et contraint la Chine à accepter l'existence d'une « zone démilitarisée », brandon de discorde utile au développement de ses futurs projets.

Mai-juin 1935. — Les troupes japonaises pénètrent dans la « zone démilitarisée » à la poursuite d'irréguliers du Jehol, et elles refusent d'accepter contre ceux-ci la collaboration aussitôt proposée de la Chine. — Bien plus, en guise de « punition », le Japon contraint la Chine à prendre, dans les provinces du Hopei et du Chahar, des mesures restrictives d'ordre militaire et politique, qui, en portant atteinte à l'autonomie et à l'unité de la Chine, accroissent ses propres facilités de pénétration.

De juin 1935 à juillet 1937. — Action continue et toujours plus accentuée du Japon pour créer dans le Hopei et le Chahar, ainsi que dans le Sociyuen, le Chansi et le Chantoung, un « mouvement d'autonomie » et pour développer un mouvement analogue en Mongolie intérieure. Ces menées échouent, sauf, partiellement, dans le Hopei et le Chahar, où le gouvernement chinois crée un « Conseil des Affaires Politiques », organisme tampon, chargé de retarder et de neutraliser la poussée d'envahissement.

La stratégie

Or, toutes ces dernières expéditions, et chaque recrudescence des hostilités qu'elles nous valurent, se firent en coïncidence exacte avec les soulèvements militaires que le communisme tentait en Chine et dont elles facilitèrent le développement, — ou avec les répressions dont ce même com-

munisme était légitimement l'objet de la part du généralissime Chang Kai-Shek, répressions qu'elles contrarièrent infailliblement — je devrais dire : intelligemment.

Mais le gouvernement japonais ne voulut pas laisser au seul sort des armes le soin de perpétrer les actes qui doivent permettre sa domination impérialiste sur notre pays. Je vise ici le développement considérable et la protection donnée par le Japon au trafic de l'opium et de ses dérivés en Mandchoukouo ; pour quelques sapèques, le premier venu peut se faire donner n'importe où une piqûre d'héroïne avec une seringue non stérilisée. Je vise le gigantesque trafic frauduleux — opium y compris — par lequel des Japonais, à l'abri de l'extraterritorialité, sous le couvert de la juridiction de leurs consuls, avec la complicité de leur armée et sous la protection de leur flotte impériale, ont, au cours des douze derniers mois, introduit en Chine, par le Nord, un total énorme de marchandises japonaises, infligeant au gouvernement chinois une perte de revenus douaniers, qui, pour cette seule période, s'élève à vingt-cinq millions environ de dollars.

Bien entendu, le Japon est l'ennemi du communisme, il est le sauveur de la Chine et il se trouve vis-à-vis d'elle en état de légitime défense.

La réserve d'hommes

Dois-je relater les derniers événements, ceux qui, dans la pensée du gouvernement japonais, devraient enfin lui livrer la Chine elle-même ?

La hausse illégitime, jusqu'au nombre de 7000 hommes, du contingent japonais garde de l'ambassade du Japon à Peiping, la présence illégitime de cette troupe, le 7 juillet, à Lou Kou Chiao, sa prétention d'investir de nuit la ville de Wamping, le bombardement immédiat de Wamping, la promesse du retrait des troupes accompagnée d'une avance de grand style et suivie aussitôt du bombardement de Tientsin, de l'investissement de Peiping et de l'occupation de la Chine du Nord, dont, entre autres, la province du Hopei, de

population plus dense que celle du Japon, devrait, dans ses assertions, lui servir de colonie de peuplement. C'est au même titre qu'il prétendit avoir besoin de la Corée et avoir droit à ce pays, où, en trente-cinq ans, ne se sont établis que 500.000 Japonais, — comme il prétendait, aux mêmes fins, avoir droit à la Mandchourie, dont les portes ouvertes depuis plusieurs décades n'y ont amené que 300.000 Japonais sur une population totale de près de trente millions d'habitants.

Le Japon, en effet, n'entend nullement diminuer de quelque manière la réserve d'hommes dont son impérialisme a besoin. Ce « thème de la surpopulation » sert immédiatement ses objectifs de domination. D'une part, il invoque ce « problème » pour revendiquer des accroissements indus à l'étranger ; de l'autre, il enfonce et maintient ses masses populaires dans un état prolétaire ; car son impérialisme a besoin d'une main-d'œuvre servile, dont une psychose appropriée fait le meilleur instrument de production au rabais et de domination cruelle et impérative que jamais caste militariste aurait pu rêver.

En luttant contre les visées du gouvernement japonais sur nous, nous espérons aider peut-être le peuple japonais à se libérer de cette emprise psychique qui l'envoûte et dont, tôt ou tard, il lui faudra se défaire, à moins d'en mourir.

Les traités de paix

Que deviennent, dès lors, en face de ces faits, en présence de cet état de chose prolongé et invétéré, les instruments diplomatiques où la signature du Japon figure à côté de celles des puissances qui ne se sont jamais doutées de la psychose particulière qui inspirait à l'Empire du Soleil Levant de les signer et de les ratifier, — pour pouvoir d'autant plus librement en violer les principes et s'échapper de la ligne de conduite à laquelle, en vue du bien général, les contractants ont engagé leur honneur ?

Qu'est le Traité des Neuf Puissances du 6 février 1922 ? Relisez-en les clauses. Qu'est-ce donc pour le Japon que « la

souveraineté et l'indépendance, ainsi que l'intégrité territoriale et administrative de la Chine » qu'il s'engage à « respecter » ? Qu'est-ce, pour lui, que « d'offrir à la Chine, de la manière la plus complète et la plus libre d'entraves, la possibilité de s'assurer les avantages permanents d'un gouvernement stable et efficace » ? Qu'est-ce, pour lui, que « d'user de son influence en vue d'établir effectivement et de maintenir en application sur tout le territoire de la Chine le principe de la chance égale pour le commerce et l'industrie de toutes les nations » ?

Dites-le-moi, que signifient présentement ces paroles, qu'apportent-elles, sinon la preuve la plus évidente que, pour le Japon d'aujourd'hui, le droit n'est qu'une fiction dont la proclamation solennelle permet et facilite la domination d'autrui et son oppression sans scrupule.

Relisez le Pacte de Paris du 6 février 1928, ratifié par le Japon le 7 juillet 1929, dans lequel les parties contractantes assument le « devoir solennel » de « franche renonciation à la guerre », « condamnent le recours à la guerre », et, pour « tous les différends ou conflits, de quelque nature ou de quelque origine qu'ils puissent être », ne rechercheront « jamais » la solution « que par des moyens pacifiques »; et lisez ensuite les déclarations sans cesse réitérées par lesquelles, aujourd'hui, le Japon prétend interdire à quelque puissance que ce soit, même et surtout à ses co-signataires, la moindre parole, le moindre regard sur les atteintes qu'il porte, avec quelle barbare cruauté, au sol, au sang et à la liberté du peuple chinois, qu'il a juré de « respecter », à la liberté du commerce et de l'industrie des autres puissances vis-à-vis desquelles il a pris le même engagement.

Comprenez-vous dès lors que, du point de vue juridique, il n'est ici aucun « problème » ? tout est clair comme noir et blanc. Le problème est celui de la suppression du fléau mondial qui sévit dans les îles de l'empire nippon et de la guérison du peuple japonais de cette psychose meurtrière dont il est si profondément, si douloureusement et si dangereusement affecté.

heureux. Si le vrai avait une garantie transcendante et supposait une foi rationnelle dans la véracité divine, la pratique du bien tend à être immanente et ne suppose qu'une connaissance du monde. La divinité ne sert qu'à garantir une certaine structure du monde. L'idée de Providence, qui joue certes un rôle décisif dans l'essai de morale définitive des *Lettres à Élisabeth* ou du *Traité des Passions*, est bien plutôt une doctrine de l'univers qu'une doctrine de Dieu. Elle sert à exorciser l'idée païenne de fortune, projection de nos désirs irrationnels, espoir obscur d'une complicité entre nos passions et les hasards du monde ; l'idée de Providence c'est celle d'une Nécessité bonne ou d'une Fatalité sainte, qui ne doit nous laisser après l'action ni repentir ni regret et ne nous permettre aucune espérance vaine, ni aucune ambition charnelle ; il y a un ordre voulu par Dieu, à la fois immuable et juste. L'acceptation de ce qui est, la soumission à l'objet deviennent les vertus de l'action, sans avoir été celles de la connaissance.

La connaissance de l'infinité de l'univers, autre principe de morale définitive, qui devait poser à Pascal un problème angoissant, est elle aussi faiseuse de sagesse et de paix intime ; dans un monde qui nous déborde avec une telle ampleur, il est absurde d'imaginer que l'homme soit fin et centre ; nous n'aurons plus d'exigences arbitraires envers des choses qui n'ont pas été créées pour notre plus grand confort, et cette indifférence nous sauvera d'une multitude d'inquiétudes et de fâcheries. La connaissance de la spiritualité de l'âme fait de notre esprit un monde à part, accueil toujours ouvert pour la méditation, source de plaisirs séparés. Cette morale est donc une sagesse du type antique ; le salut est dans et par la connaissance. L'attitude morale suit de la métaphysique comme le corollaire suit des principes.

De même la morale personnelle, usage prudent de l'esprit et du corps, n'a de sens que par rapport à une physique. L'attitude en face de l'univers était une métaphysique appliquée, l'attitude en face de soi sera une physique appliquée.

Nous comprenons mieux dès lors ce style stoïcien, cet accent de sagesse antique, que garde la morale de Descartes : la spiritualité intime n'est rien de plus que la lutte entre l'esprit et les passions, et l'ascétisme qui, dans la mystique chrétienne, combat la chair pour sauver le corps sera remplacé par une science mécaniste du corps. La passion sera vaincue dès que connue, dès que sera dissipée son apparence naïve : la passion a un caractère étrange, morbide, elle semble à la fois nous saisir de l'extérieur et surgir des profondeurs de notre âme ; mystère de ce qui apparaît à la frontière de deux mondes, ici le monde du corps et le monde de l'âme, et dont l'étrangeté aisément réductible n'est faite que de l'hésitation inquiète de notre esprit, comme ces feux qui nous troublent à l'horizon parce qu'on ne sait s'ils sont du ciel ou de la terre. Ainsi la passion est une pensée obscure, à la fois du corps et de l'âme. Son mystère sera dissipé lorsque nous saurons que la passion est du corps et qu'elle ne devient de l'âme que par une complicité de la volonté.

Or, mon corps est une pièce d'un mécanisme universel, dont ma connaissance me détachera. Mon âme n'est pas principe de mouvement dans mon corps, qui s'échauffe et s'émeut par son propre mouvement ; il est automate ; dès lors, par la connaissance du mécanisme, je suis délivré du mécanisme ; les passions ne sont plus des maladies étrangement inguérissables ; elles n'ont aucunes profondeurs obscures. Mon corps me joue la comédie d'un tumulte corporel, la sagesse est de ne pas le prendre trop au sérieux et de gouverner ma pensée et mon corps

de manière que l'orage s'apaise de lui-même. Ainsi la passion ne sera plus une force obscure que je subirais malgré moi ; elle est un spectacle. Mon corps devient pour moi ce qu'il est réellement, lorsque je le pense selon la vérité : un mécanisme indifférent. Mais comme ce mécanisme est aussi mien, j'ai, en outre, un pouvoir direct sur lui ; je gouverne par mon corps les pensées obscures qu'il éveille dans mon âme ; je guéris ma pensée par mon corps, comme lorsque je tempère ma colère en m'empêchant de fermer le poing. La science du corps permet donc une maîtrise parfaite de mon corps, et par mon corps de moi-même. Les mouvements du corps peuvent s'entrepécher mutuellement, donner à l'esprit un sentiment d'aveugle inquiétude ; mais pas de drame intérieur à l'âme qui reste moralement indivisible. Une fois connu, le tragique humain devient un tragique de comédie, spectacle qui m'atteint si je m'y prête, qui me reste extérieur si je m'y refuse. Salut par la pensée.

*
* *

Ce peu de remarques suffit peut-être à marquer l'originalité du style de la pensée cartésienne ; style moral de la recherche intellectuelle ; style intellectuel de la recherche morale. Là l'erreur avait quelque chose d'une faute ; ici la faute a quelque chose d'une erreur. Descartes semble faire revivre quelques-unes des plus caractéristiques parmi les intuitions de la philosophie antique, et en même temps il semble annoncer l'allure propre de la philosophie moderne. Cette implication réciproque des idées d'erreur et de faute montrera mieux encore l'originalité du style cartésien.

Toute erreur intellectuelle a quelque chose d'une faute ; car le jugement dépend de la volonté, et les défaillances

de l'intelligence deviennent aussitôt des défaillances de la volonté. La *prévention* est la première faute contre la vocation de l'esprit à la vérité; nous confondons l'assurance naïve et instinctive avec la certitude claire, les fausses évidences de la mémoire et de la tradition avec la lumière de l'idée, l'habitude avec l'évidence; c'est une paresse morale, la complaisance dans le tout fait, les facilités de l'imitation ; la deuxième faute, la *précipitation*, est aussi le défaut de la volonté qui, dans son appétit de certitude, affirme, avant d'être éclairée, image de ses chutes morales, où dans son appétit de possession, elle se jette sur des biens illusoires ou partiels, manquant ainsi la possession des biens réels ou du bien infini.

Inversement, il y a une erreur dans toute faute morale ; ce sont des erreurs d'ordre physique et même métaphysique qui précipitent les hommes dans le mal. Ils jugent selon la perception et non selon l'entendement, et ils s'imaginent qu'ils sont le centre du monde et que l'univers tourne autour de leur sensibilité; source des concupiscences qui rapportent toutes choses à notre appétit. C'est parce que les hommes, pour reprendre ce mot cartésien de Pascal, traitent spirituellement des choses corporelles, parce qu'ils ignorent que le mécanisme est la vérité des corps et de notre corps, que tantôt ils exagèrent, tantôt ils exténuent le pouvoir de leur volonté, imaginant soit qu'elle peut tout sur les corps, soit qu'elle est sans défense contre les passions, sorties des profondeurs obscures de la chair. Il n'y a pas de morale sans la substitution de l'idée claire de corps à l'idée obscure de chair (et sans, non plus, la substitution de l'idée claire d'esprit à l'idée obscure d'âme). La faute morale est donc toujours liée à une illusion. Pour Descartes aussi la vertu est science.

Nous arrivons donc à ce résultat paradoxal que Descartes est engagé totalement dans sa construction intellec-

tuelle et qu'il ne paraît pas engagé dans sa recherche morale ; ou, plutôt, c'est la philosophie intellectuelle qui est une recherche et la philosophie morale qui est une construction. C'est le mouvement de la vie intellectuelle qui comporte doute, crise, renversement brusque des perspectives, situation poussée jusqu'à l'extrême du tragique et sauvée de la manière à la fois la plus inattendue et la plus attendue ; c'est le mouvement de la vie intellectuelle qui comporte ascension de l'âme et assomption du monde dans la lumière perdue et retrouvée, qui comporte enfin la résistance de l'obstacle et la conquête de la valeur. Et c'est la vie morale qui s'établit avec la sûreté et la tranquillité d'un esprit dégagé, qui ne connaît jamais la menace et le risque, et le drame du débat intérieur. La vraie générosité, elle est dans l'aventure du doute qui suppose une foi peu commune dans la vérité ; l'autre, la générosité proprement dite n'est qu'une conscience de la liberté de l'esprit, et elle aboutit à une charité étudiée qui, distinguant ce qui est du corps et ce qui est de l'esprit, sait secourir le prochain sans partager ses souffrances, qui considère le train du monde du même regard que le tourbillon des autres, et qui sait se prêter toujours sans s'engager jamais.

*
* *

Descartes semble avoir agi autant et plus par le style de sa pensée que par le contenu de sa philosophie. Qui défend encore telle thèse cartésienne dans sa littéralité ? Alain se prétend exact cartésien, et il lui arrive de risquer ce contresens que le doute est la perfection de l'esprit. Mais il semble avoir retrouvé quelque chose du style cartésien, cette peur d'être dupe mêlée à cette audace d'affirmation qui font de la prudence et du courage la vie intellectuelle même. C'est par le style de sa pensée que

Descartes se trouve être le prophète de la philosophie la plus moderne.

Traiter la morale comme la conclusion d'une science, n'est-ce pas l'ambition de bien des philosophies contemporaines? Morales biologiques ou surtout art moral rationnel des sociologues, empirisme organisateur, tout un mouvement de pensée tend à considérer la morale comme une technique, comme si la nécessité de l'obligation était du même ordre que la nécessité d'un principe intellectuel, comme s'il n'y avait pas à l'origine de toute vie morale une option qui fait, comme dirait Pascal, que nous changeons d'ordre en passant de la vie intellectuelle à la vie morale; comme si l'exigence de vie qui fait la morale ne jaillissait pas de la vie pour mieux dépasser la vie. Il y a là un héritage de Descartes : le contentement préféré à l'inquiétude, l'acceptation de ce qui est au dépassement, le vieil équilibre à la création d'un ordre nouveau, même au prix d'un désarroi provisoire.

Enfin, mener la recherche philosophique à la manière d'une aventure morale, n'est-ce pas le vœu secret ou explicite de nombre de philosophies de ce siècle? Sans parler même des simplicités du pragmatisme qui, à la limite, confond succès et vérité et qui est un héritier douteux du cartésianisme, même les philosophies qui donnent le plus de prix à la raison ont un style moral. Deux exemples me suffiront, suffisamment proches et suffisamment éloignés l'un de l'autre, pour faire preuve. Alain d'abord : la pensée est pour lui un effort moral; penser c'est dire non; le « non » de la liberté à la tentation devient le modèle de toute pensée, le refus des pièges et des mensonges de la perception, l'épreuve de l'intelligence. Chez un Léon Brunschvicg, ensuite, la vie de l'esprit commence par une conversion; raffiner sur des concepts, prétendre « donner un sens plus pur aux mots de

la tribu », c'est faire de l'éloquence ou de la poésie, ce n'est pas encore philosopher puisque c'est être victime des illusions du langage et de la société ; la découverte de l'idée suppose que l'esprit sorte de la caverne des apparences sensibles, renonce à se traiter comme centre, découvre dans le même mouvement la science et la philosophie, mouvement moral qui, s'il est bien compris, rend l'esprit indifférent au sort de l'invidualité organique auquel il est lié et fait de la philosophie spéculative un principe de salut. Et que d'autres philosophies qui cherchent dans les antinomies de la raison l'équivalent de cas de conscience, dans l'être une révélation donnée dans l'expérience morale !

Ici se poseraient de graves problèmes : nous avons essayé de surprendre le style de la pensée de Descartes en nous gardant de hasarder un jugement de valeur. Indiquons simplement dans quelle direction il conviendrait de chercher : si l'intelligence a certainement ses lois propres, le philosophe qui use de l'intelligence ne peut pas ne pas vivre dans un certain climat moral et spirituel. Si la vie morale est d'un autre ordre que la vie intellectuelle, sans la connaissance du monde et de l'homme, la morale risque d'être arbitraire. Là où Descartes sépare, donnant comme une double allure à sa philosophie, un problème d'unité se pose, d'unité dans la distinction. Communiquer à la vie morale quelque chose des certitudes objectives de l'intelligence pure ne devrait pas lui ôter son pathétique. Reconnaître que l'intelligence a son histoire, qui porte la marque du drame humain, ce ne devrait pas lui ôter sa vocation à l'être et à l'objet. Il importe pour l'avenir de la philosophie que cette double démonstration soit faite. Pour cette tâche urgente, Descartes est à la fois danger et secours. Philosophe de l'ambiguïté.

Étienne Borne.

L'actualité scientifique de Descartes

La question de savoir si Descartes est encore actuel au regard de la science, et dans quelle mesure il peut l'être, cette question assez complexe semble comporter plusieurs réponses. On peut dire en première approximation : d'une part que son génial apport mathématique reste acquis, d'autre part que le programme général et comme définitif assigné par le grand philosophe à la science se heurte désormais à des bornes, que le physicien cartésien de notre temps doit confesser son échec. Mais alors, Descartes se révélerait-il, sur toute la ligne, « inactuel » ? Car, enfin, si la Géométrie analytique, science faite, assurée, n'est ni d'hier ni d'aujourd'hui, c'est qu'elle est de tous les temps, et l'on peut à peine parler de son actualité. Quant à la Physique, nul ne songe à sauver les « tourbillons »; et nous venons de dire que le programme d'ensemble proposé, imposé par Descartes au savant futur, le Mécanisme, passe décidément un mauvais quart d'heure.

Mais il y a, d'autre part, la Relativité qui, elle, fait figure de surcartésianisme. Et il y a beaucoup de rationalisme cartésien, épars, rémanent, un peu partout dans notre science.

Reste donc à voir tout ceci dans le détail, à le nuancer, ou du moins à le dégrossir. Et j'inscrirais volontiers au seuil de cet article ce que Faguet disait plaisamment au terme du sien : « Ce qui reste, c'est que Descartes est un grand homme. De cela, il était sûr; et s'il a cru qu'adversaires et partisans en seraient éternellement aussi sûrs que lui, c'est encore en cela qu'il s'est le moins trompé. »

I

Les Mathématiques pures

Les Mathématiques doivent surtout trois choses à Descartes : une simplification d'écriture dont nous profitons encore; une technique particulière, à grand rendement; une hégémonie scientifique telle qu'on peut appeler Descartes le fondateur de l'impérialisme mathématique.

La notation de l'algèbre, au début du XVIIe siècle, formait un véritable maquis à peine défriché par Viète et Clavius. Notre philosophe en fait un parc à la française : dès les *Regulae,* il réduit les signes à ceux des quatre opérations de l'arithmétique, les lettres à celles de l'alphabet latin; avec la *Géométrie,* il désigne les inconnues par x, y, z, et il joint le symbole des racines à ceux des quatre règles. Si la science n'est qu'une langue bien faite, il est important déjà d'en perfectionner les signes.

Mais Descartes a d'autres titres à la gloire : il rapproche impérieusement algèbre et géométrie, il fonde la géométrie analytique. Cette puissante synthèse ramène les problèmes concernant les figures à des calculs portant sur des longueurs positives ou négatives; les positions s'y traduisent en nombre; plus généralement, les propriétés qualitatives s'y étudient au moyen des méthodes purement quantitatives de l'algèbre. Tout le monde fait de la géométrie analytique sans le savoir, à la manière de M. Jourdain pour la prose. M. Borel l'a déjà remarqué : chercher une rue sur un plan à l'aide de lettres ou de nombre, suivre une courbe de température ou lire un graphique dans le journal, c'est employer les coordonnées cartésiennes. Ces coordonnées, elles, restent à la base de toute représentation dans l'espace. Le calcul vectoriel s'y ramène si l'on veut. Des généralisations comme celles de Jordan, comme les figures quadrimensionnelles euclidiennes ou non-euclidiennes, furent rendues possibles grâce à la technique introduite par Des-

cartes. M. Élie Cartan, avec toute sa haute autorité de grand mathématicien, montre précisément combien la réforme cartésienne présentait d'avenir, en esquissant le *Rôle de la Géométrie analytique dans l'évolution de la Géométrie* (1).

Je laisse de côté l'aspect historique des origines de la réforme. D'autres, et singulièrement les Grecs ou Fermat, aperçurent avant Descartes quelques lueurs de la découverte. Gaston Milhaud, dans son beau livre sur *Descartes savant,* est peut-être celui qui fit la plus belle part aux prédécesseurs et rendit le moins à César, je veux dire à Descartes. La magistrale et classique étude de M. Léon Brunschvicg sur *Les étapes de la Philosophie mathématique,* le livre précieux de Pierre Boutroux, *L'idéal scientifique des mathématiciens,* — où nous voyons pour ainsi dire l'évolution interne de l'organisme, — ces ouvrages célèbres nous renseignent exactement sur l'acte créateur de Descartes. Le coup de barre, c'est bien lui qui l'a donné, parce que son génie découvrit toute la portée générale du procédé. Laplace, en qui revit si souvent, et dans l'expression même, l'ironie corrosive de Voltaire, Laplace n'en proclame pas moins, dans le *Système du Monde,* que « Descartes avait changé la face des sciences mathématiques par l'application féconde de l'algèbre à la théorie des courbes et des fonctions variables ». Dans un récent aperçu général à propos d'une réédition du *Discours,* M. Émile Picard concluait lui-même « qu'il faut juger Descartes savant sur l'orientation toute nouvelle donnée à la science par ses intuitions géniales et par une méthode dont il a suffisamment, avec de nombreux exemples, montré la fécondité. C'est par là qu'il est grand, et qu'il doit être placé au premier rang parmi les fondateurs dans la longue

(1) Congrès Descartes, Paris, 1937. — Tome VI, *Logique et Mathématiques* ; § IV, *Mathématiques et Intuition* (Actualités Scientifiques Hermann, nº 535).

élaboration de la science moderne (1) ». Sans doute aurait-on le droit d'appliquer singulièrement à l'œuvre mathématique ce que Émile Meyerson me disait un jour de Descartes en général : « On nous montre qu'il reste redevable au moyen âge des neuf dixièmes de sa formation! Parfait, mais c'est le dernier dixième qui m'intéresse... »

Actuellement, d'ailleurs, la fécondité de l'instrument forgé par le créateur de la Géométrie analytique ne semble point épuisée; transformé, perfectionné, il sert, reconnaissable, dans les voies les plus modernes. Citons encore l'illustre mathématicien que nous voyions plus haut témoigner pour Descartes : « Ce n'est pas méconnaître la puissance d'un outil que de chercher à l'adapter aux nouveaux problèmes que pose l'évolution de la science; c'est, en tous cas, être fidèle aux règles de la méthode cartésienne (2). »

Cette dernière affirmation met en cause non plus seulement la technique géométrique de Descartes, mais sa méthode. La « méthode cartésienne », l'expression, je crois, est sans ambiguïté pour le philosophe; mais, au point de vue des sciences, cela peut s'entendre de deux façons. Au sens restreint, il s'agit des mathématiques seules. Descartes a soulagé définitivement l'esprit, il a pratiqué — dirait Mach — une extraordinaire économie de pensée dans toute la vaste zone scientifique où son procédé analytique demeure efficace. Nous venons de voir même que les frontières de cette zone peuvent être habilement reculées. Là, Descartes a, pour ainsi dire, rendu mécanique, automatique, la solution des problèmes. Henri Poincaré, selon sa coutume, a vigoureusement marqué sur ce point la réforme cartésienne :

(1) Émile Picard, dans *Discours et Notices,* **** (Gauthier-Villars, 1936 ; p. 330).

(2) Élie Cartan, fin de la communication sur *Le rôle de la Géométrie analytique dans l'évolution de la Géométrie* au Congrès Descartes (*loc. cit.*, p. 153).

« Avant Descartes, dit-il, le hasard seul, ou le génie, permettait de résoudre une question géométrique; après Descartes, on a, pour arriver au résultat, des règles infaillibles ; pour être un géomètre, il suffit d'être patient. »

Mais, précisément, franchie cette zone où la patience suffit, où les procédés automatiques jouent, il fallait autre chose, et la pensée mathématique s'en est aperçu. A la suite même du passage en question, Poincaré ajoute : « Mais une méthode purement mécanique, qui ne demande à l'esprit d'invention aucun effort, ne peut être réellement féconde. Une nouvelle réforme était donc nécessaire : ce furent Poncelet et Chasles qui en furent les initiateurs. Grâce à eux, ce n'est plus ni à un hasard heureux, ni à une longue patience que nous devons demander la solution d'un problème, mais à une connaissance approfondie des faits mathématiques et de leurs rapports intimes (1). »

On saisit ici sur le vif la grandeur et la faiblesse du cartésianisme mathématique : nous devions apporter cette correction.

D'ailleurs, la méthode cartésienne a un sens plus général. N'oublions point que son créateur la tenait universelle; qu'il a marqué souvent son dédain de la mathématique pure; que, renouvelant en quelque sorte, à la manière moderne, l'espoir intégral de la magie ou de l'alchimie périmées, c'est un désir d'asservissement total de la Nature qu'il a proclamé. Le mathématicien passe avec lui de la contemplation à l'action. Ce n'est pas pour rien qu'un Auguste Comte verra en lui le principal introducteur de l'esprit positif en Occident; qu'un Huxley trouvera dans son système « l'âme de la philosophie et de la science contemporaines », c'est-à-dire d'une philosophie idéaliste et d'une science mécaniste (1).

(1) Notice sur Laguerre, dans *Savants et Écrivains* (Flammarion, 1910 ; p. 76).

(2) Cf. Émile Boutroux, *Études d'Histoire de la Philosophie* (Alcan, 1908; p. 293).

Dès lors, le cartésianisme promouvait le couple Mathématique-Mécanisme à la domination, à l'impérialisme que nous avons vu s'épanouir dans la science jusqu'à nos jours. Non pas dans la science seulement. Zeuthen et d'autres ont rattaché le triomphe du machinisme à la gloire de Descartes (1). L'Univers entiers ne serait plus alors qu'une machine, mathématiquement réglée. Le sommaire du paragraphe 64, livre II, des *Principes* énonce, et de ce ton souverain qu'adopte aisément Descartes : « Que je ne reçois point de principes en Physique qui ne soient aussi reçus en Mathématique, afin de pouvoir prouver par démonstration tout ce que j'en déduirai; et que ces principes suffisent, d'autant que tous les phénomènes de la Nature peuvent être expliqués par leur moyen. » Un disciple, le célèbre Oratorien Lamy, déclarera plus tard dans ses fameux *Entretiens sur les Sciences* : « A présent, on ne croit plus savoir une chose que lorsqu'on la peut expliquer mécaniquement. » C'est déjà le *credo* qui sera celui du XIX[e] siècle et que l'École anglaise pratiquera dans les moindres détails pour aboutir à la célèbre déclaration de lord Kelvin.

Mais cette Géométrie liée au Mécanisme, comment a-t-elle traversé la redoutable épreuve des révolutions récentes ? Cette fois, nous touchons le point névralgique du cartésianisme.

II

La Physique

On sait que la science actuelle se fonde sur deux grands ensembles, deux doctrines totalitaires, la Relativité, les Quanta. L'une est le couronnement même du

(1) On a remarqué déjà combien les machines à calculer, les intégrateurs, etc., sont dans la tradition cartésienne. Mais Descartes, en revanche, s'est prononcé imprudemment sur la possibilité du phonographe ou de l'avion : en niant cette possibilité.

Cartésianisme, l'autre en marque la ruine ou du moins l'arrêt.

Avec la Relativité, nous sommes en présence d'un Cartésianisme supérieur, généralisé, ou, si l'on veut, poussé à ses ultimes conséquences. La réduction de la matière à l'étendue, la mathématisation de la Physique, le triomphe de la Géométrie et le triomphe de l'Analyse, la déduction complète et l'explication globale, c'est Descartes et c'est Einstein. On n'a guère à insister ici, puisque tout un ouvrage de Meyerson, précisément, *La Déduction Relativiste,* est comme la démonstration en règle de ce fait. Or, aucun doute sur l'orthodoxie de ces vues, la rigueur de cette démonstration. L'un des plus notoires relativistes, Hermann Weyl, écrivait déjà : « Le rêve de Descartes d'une physique purement géométrique semble se réaliser d'une manière toute naturelle et imprévue. Là se particulariseraient nettement les grandeurs d'extension. » Et plus techniquement : « L'Univers est une multiplicité métrique à 3 + 1 [trois d'Espace liées à une de Temps] dimensions; *tous les phénomènes physiques sont des émanations de sa métrique* (1). »

N'est-ce point le thème même, instrumenté à la moderne, des *Principes* de Descartes ?

Quant à Einstein, c'est en personne qu'il a conféré toute leur authenticité aux vues meyersoniennes, et par deux fois : dans son second article au *Times* (5 février 1929) et surtout dans l'étude qu'il consacre à l'auteur de *La Déduction Relativiste,* et que la *Revue Philosophique* publia, traduite par André Metz.

Si le Cartésianisme culmine en quelque sorte avec la Relativité, la théorie quantique lui inflige, en échange, un sérieux échec. Un humoriste dirait que Descartes a publié son *Discours* dix ans trop tard. Notre commémo-

(1) *Temps, Espace, Matière,* traduc. Juvet-Leroy (Blanchard, 1922; p. 249).

ration de 1937, si elle avait eu lieu une décade plus tôt, c'était la victoire intégrale du grand philosophe ! Or, c'est précisément en 1927, année « cruciale » s'il en fût, que Heisenberg développa toutes les conséquences des *relations d'incertitude*. L'analyse la plus fine des conditions expérimentales, faite du point de vue quantique, le conduisait à dénoncer l'impossibilité de connaître à la fois et rigoureusement la position d'une particule et sa vitesse, de déterminer exactement les « conditions initiales » d'une expérience ou d'un problème. Louis de Broglie nous a appris à concevoir dans toute son étendue la révolution qui ébranlait ainsi les bases mêmes sur lesquelles les savants modernes croyaient avoir bâti la science (1). Et, plus particulièrement, c'était le crépuscule de Descartes. Il avait tracé pour programme, à toute explication future des phénomènes, le schéma mécaniste « par figure et mouvement ». Le dernier état de la science, ses plus fins résultats montraient qu'au fond des choses l'on ne peut plus parler en même temps et avec précision de figure *et* de mouvement. Il faut choisir. Dès lors, il n'y a plus d'explication par le mécanisme, plus de mécanisme.

Ajoutons d'ailleurs que nous n'avons plus ni l'étendue, ni le mouvement comme notions claires et distinctes, à l'échelle atomique. Une fois de plus apparaît cette idée qu'un ensemble scientifique a sa valeur liée aux « dimensions », au cadre expérimental dont il fait partie et qu'il décrit. Son sens s'affaiblit, puis se perd lorsqu'on s'éloigne de plus en plus de son échelle (2).

(1) Nous avons esquissé ces idées dans nos articles de 1931 à *La Vie Intellectuelle* : « L'œuvre de Louis de Broglie et la Physique d'aujourd'hui. » Voir également le recueil récent du grand physicien : *Matière et Lumière* (Albin Michel, 1937).

(2) La question fameuse et toute cartésienne elle aussi de « l'Unité de la science » appellerait pareillement bien des réserves. Elle non plus ne nous apparaît pas si nettement « claire et distincte » aujourd'hui. Mais le savant mathématicien de Zurich, M. Gonseth, a résumé ses idées sur ce point dans une communication au Congrès Descartes, à laquelle nous renvoyons (t. IV, pp. 58 sq.).

III

Conclusion

Ainsi nous avons vu successivement le grand fondateur de la philosophie et, nous aurions déclaré, dix ans plus tôt encore, de la science modernes exercer son empire dans l'évolution de la Géométrie, dans l'étonnante province mathématique et physique de la Relativité, mais perdre cet empire avec la dernière conquête de l'esprit scientifique : la théorie des Quanta sous sa forme actuelle. L'échec est grave, rien n'annonce aujourd'hui qu'il trouvera son remède. Les efforts désespérés des médecins, les vœux ardents des amis ou des partisans ont échoué sur toute la ligne. C'est tout juste si, pour sauver le malade, on n'a pas fait appel à ce qu'il détestait le plus, aux « qualités occultes », réincarnées sous le nom plus moderne de « paramètres cachés ».

Est-ce à dire que le Cartésianisme est mort, et que nous fêtons, cette année, un cadavre ? Je ne le crois pas, malgré les rudes blessures que nous venons de compter. D'abord, rien de tout cela, et cette moderne critique même n'eût été possible sans lui. Ce fils prodigue est encore un fils, même s'il ne doit jamais faire retour.

L'immense édifice de la Relativité, à lui seul, témoignerait avec éclat de l'actualité scientifique de Descartes. Certes, peut-être y saurait-on voir une preuve nouvelle que cet édifice porte le style classique à son apogée, qu'il parachève la tradition et la corrige plus qu'il n'inaugure des temps nouveaux.

Les Quanta seuls ont droit à ce titre, et les Quanta disent à Descartes : Tu n'iras pas plus loin !

Mais si le chant de victoire de 1637 n'est plus de saison, il ne serait pas juste, je pense, de conclure à la ruine totale. Nos procédés de pensée, nos besoins d'image sont trop imprégnés de Descartes et de ses successeurs.

On ne sera plus condamné à l'obsession du bon marché à tout prix. Ce qu'on veut *avant tout*, c'est augmenter le pouvoir d'achat *des moins favorisés,* qui sont évidemment *les moins rassasiés.*

Point de vue social : il faut améliorer le sort des pauvres avant d'enrichir les riches.

Point de vue économique : il faut diriger le nouveau pouvoir d'achat vers les poches d'où il a le plus de chances de sortir subséquemment.

Deux points de vue qui coïncident à 100 o/o.

Conclusion : la modification rationnelle des gains. Le patron qui gagnait 800 francs gagnera toujours 800 francs. Les ouvriers qui gagnaient 50 francs en gagneront 52. Mais, par contre, les pauvres bougres qui gagnaient 20 francs, nous entendons qu'ils en gagnent désormais 48 !

Cela dit, établissons le prix de revient de notre entreprise « corporatisée » :

Matières premières :	440 objets	à 10 fr. =	4.400 fr.
Main-d'œuvre :	60 ouvriers	à 52 fr. =	3.120 fr.
	10 —	à 48 fr. =	480 fr.
	Profits :		800 fr.
		Total :	8.800 fr.

L'objet se vendra donc $\frac{8800}{440} = 20$ francs.

Je n'ai pas abaissé mon prix, mais attention ! j'ai modifié mes gains de façon « rationnelle ». Le patron qui gagnait 800 francs continue de gagner 800 francs ; les ouvriers qui gagnaient 50 francs en gagnent 52, soit un gain réel de 4 o/o.

Quant aux ouvriers qui gagnaient 20 francs, ils en gagnent 48, de sorte que leur pouvoir d'achat réel est plus que doublé.

Chez ces derniers, — dont les besoins n'étaient certes pas rassasiés, — l'augmentation considérable du « pouvoir » d'achat permettra de satisfaire le « vouloir » d'achat. La machine corporatisée a permis de créer, d'une part, une production supplémentaire et, d'autre part, un pouvoir d'achat complémentaire.

La voilà, la loi nouvelle des débouchés : enrichir la population nationale en « déprolétarisant » les masses laborieuses.

V. — La déprolétarisation

Comprendre la question — très simple au fond —, c'est lever l'équivoque de la grande presse bourgeoise et des organisations capitalistes. Cette équivoque consiste à ventiler d'un côté les revenus actuels des patrons et des actionnaires, et, d'un autre côté, les revenus du prolétariat. On brandit alors bien haut — en guise de drapeau ploutocratique — cette balance péremptoire où s'alignent les gains du Capital et les gains du Travail, et l'on s'écrie triomphalement : « Que gagnerait donc le prolétariat en bouleversant l'économie capitaliste? A supposer que la totalité des revenus patronaux gonflât de surcroît la totalité des revenus ouvriers, le pouvoir d'achat de ces derniers ne serait pas beaucoup augmenté. »

Admettons-le sans chicanes. Il reste que la question n'est pas là. Car le péché mortel des capitalistes n'est point tant de se refuser à rogner la part du lion ; ce péché mortel réside formellement en ceci : que l'on refuse au prolétariat la possibilité d'acquérir la multitude des richesses que le machinisme permettrait de produire, et

que le capitalisme se refuse à produire parce qu'il est incapable de les distribuer.

Péché mortel infiniment plus grave encore que le péché d'usure, infiniment plus antichrétien que la pire avarice. — Car ce que les riches refusent alors aux pauvres, ce n'est pas une part de leurs propres richesses, mais bien la part — et elle est immense — de toutes les richesses qui pourraient et devraient être créées, et que l'on n'ose pas créer, de peur de devoir les détruire, comme on a fait pour le café, le blé, le coton, le bétail — ou parfois l'outillage à la ferraille !

C'est là-dessus que nous devrions réfléchir, nous les chrétiens, et nous surtout les patrons chrétiens, lorsque nous récitons le *Pater* et que nous supplions Dieu de nous donner *notre* pain quotidien. Dieu n'a jamais été plus libéral et plus munificent qu'aujourd'hui. Produits agricoles ou manufacturés, tout surabonde, ou du moins tout est en état de surabondance latente. Et s'il y a sous-consommation — et non pas surproduction — c'est que nous refusons d'obtempérer aux consignes du Souverain Pontife, en refusant de déprolétariser les masses laborieuses et d'augmenter le pouvoir d'achat des travailleurs. J'y insiste encore, ce péché collectif est l'un des plus graves que l'on puisse imaginer.

Aux époques de disette relative, — au Moyen-Age par exemple, — il n'est qu'un moyen d'enrichir les pauvres, c'est le moyen héroïque symbolisé dans le don de saint Martin, qui, pour vêtir un mendiant, se voit obligé de couper en deux son propre manteau. Mais quand le temps de l'abondance est venu — et nous y sommes — on ne demande pas même aux riches d'imiter l'héroïcité de saint Martin. On leur demande tout simplement de permettre aux pauvres de se vêtir avec des manteaux qu'ils achèteront en contrepartie de leurs gains de travail ! Des

manteaux qui, par conséquent, pourront vêtir les pauvres sans que les riches aient à se dévêtir, pour si peu que ce soit !

Que dis-je? Les relations sont telles, aujourd'hui, entre l'entreprise et le machinisme d'une part, et, d'autre part, entre le machinisme et le pouvoir d'achat, que la solution qui consiste à enrichir les pauvres est la seule qui permette aux riches de conserver leurs propres richesses. Aux patrons qui m'objectaient la faillite de la doctrine du pouvoir d'achat, je faisais tout bonnement la contre-objection suivante : S'il est absurde de prétendre augmenter le pouvoir d'achat, pourquoi préconisez-vous l'augmentation de votre pouvoir de vente ? Vous voulez vendre davantage ; comment y parviendrez-vous s'il est impossible que l'on achète davantage?

« Institutions d'abord » — *That is the question.*

PAUL CHANSON.

NOTES ET RÉFLEXIONS

Après le manifeste du comte de Paris

Le comte de Paris vient de rompre décidément avec l'*Action Française.* En quoi cet acte mérite-t-il de retenir un instant l'attention d'un chrétien ardemment attaché au service de sa patrie terrestre, et d'un Français tout détaché du régime monarchique ?

La doctrine dont les méthodes d'Action Française sont inséparables (puisqu'elles ne sont autre chose que cette doctrine en geste), c'est le Nationalisme. Désolidariser de cette doctrine et de ces méthodes, la tradition monarchique, tel est, explicitement énoncé, le dessein des princes qui, dépositaires de cette tradition, revendiquent et assument le devoir d'en « garder intacte la pureté ».

Entre la tradition monarchique et le nationalisme, dit le représentant de la Maison de France, il n'y a pas identité, mais opposition. Ce sont deux conceptions antinomiques de *la finalité de la politique.*

Selon le nationalisme, la finalité de la politique consiste en la subordination de l'homme entier à la cité, en la souveraineté absolue et suprême du groupe national. La politique, c'est le service de la cité divinisée. Le nationalisme est une religion païenne : la religion de la cité revendiquant tout l'homme. Le nationalisme, en un mot, est totalitaire par définition même.

La finalité de la politique, selon la tradition monarchique, est tout autre. Elle consiste dans le service temporel

du bonheur du peuple, étant posé d'abord en principe que « la substance du bonheur du peuple réside dans l'épanouissement spirituel, moral et matériel de la personne humaine ».

Voilà des formules qui nous sont fort familières. Elles ont été le leit-motiv, en 1933, des leçons de la Semaine sociale de Reims sur « la Société politique » et de celles de la Semaine sociale de Clermont, en 1937, sur « la Personne humaine ». Et ces leçons elles-mêmes ne furent autre chose qu'un prolongement et une application de l'enseignement à la fois le plus ancien et le plus actuel, le plus implicite et le plus explicite de l'Église. Cette année même, les Encycliques *Divini Redemptoris* et *Mit brennender Sorge* le répétaient en face des événements les plus récents de l'histoire présente, et le résumaient en cette claire affirmation : « La société est pour l'homme, et non l'homme pour la société. » Et hier encore le cardinal archevêque de Paris redisait en termes clairs et vigoureux : « Les enseignements et les vœux de l'Église placent « la personne humaine au *sommet* de l'ordre politique ».

Et il est bien impossible de ne pas rappeler, en la circonstance, que c'est précisément en raison de l'incompatibilité essentielle et profonde de la doctrine catholique et de la doctrine nationaliste touchant la finalité de la politique, que l'Église, il y a onze ans, a voulu se désolidariser de l'école de Maurras, et s'est efforcée de détourner de cette fausse religion l'esprit et le cœur de ceux de ses enfants qui, s'y étant depuis trop longtemps égarés, risquaient de s'y perdre, eux, et de l'y compromettre, elle. Et justement, l'*Osservatore Romano,* commentant le manifeste du comte de Paris, vient de faire remarquer qu'on trouvera dans « cette mise au point politique » des « positions et des paroles identiques à celles concernant l'intervention bien connue de l'Église dans une mise au point religieuse ». L'école de Maurras, qui affectait de servir l'Église, tendait en vérité à mettre l'Église au service de la religion maurassienne. L'Église s'y est refusée. L'é-

cole de Maurras, qui affectait de « servir les Princes », en vérité voulait se servir d'eux. Il leur a bien fallu « finir par le constater ». Et, à leur tour, ils s'y sont refusés. Il était d'ailleurs essentiel à *L'Action Française* de ne servir ni l'Église ni les Princes, mais de s'en servir, le nationalisme, dont elle est l'école « religieuse », étant, par définition même, « fin en soi ».

L'école de Maurras, en effet, qui se présente comme une école politique, est, en vérité, une école religieuse. Elle aura été, dans l'histoire de ce temps, l'école du nationalisme — le nationalisme même en école —, la chaire doctrinale du nationalisme; et elle n'aura été que cela. Mais cela, elle l'aura été avec une ardeur, une frénésie, un fanatisme de secte religieuse. C'est que le nationalisme, répétons-le, est une religion. *L'Action Française* aura eu pour destin de fournir aux instincts grégaires qui devaient inévitablement s'emparer d'une civilisation isolée de ses sources spirituelles l'une des expressions doctrinales les plus systématiques et les plus saisissantes, l'écriture moderne de cette religion païenne, si antique à la fois et si actuelle, qui a sa source dans la pression biologique des groupes terrestres, et que Bergson désignait naguère, d'un terme heureux : religion statique. Cette écriture, que la plume de Maurras a tracée, la plume de Maurras ne l'a jamais effacée.

Les représentants de la « tradition monarchique » du passé français ont été plus longs que ne fut l'Église à se désolidariser de cette religion-là. Voilà maintenant l'école de Maurras écartée par la tradition monarchique autant que par l'Église catholique.

Ceux qui ont le véritable respect et le véritable amour de leur patrie française, ceux qui veulent pouvoir respecter la France dans les ombres de son passé, comme ils l'aiment dans la douloureuse parturition présente de son avenir, ne seront point insensibles devant ce geste de fierté du descendant de ses rois. Il nous eût été pénible, Français de quelque nuance politique que nous soyons, de voir la Maison de France, moins d'un siècle après son

exil de la cité, donner sa main, son cerveau et son cœur et abandonner son nom à une secte religieuse qui, si elle devait quelque part porter ses fruits, ne les pouvait, en tous cas, porter chez nous. Il nous est doux, comme Français, de pouvoir regarder sans tristesse l'ombre auguste de notre passé. Et le sentiment que nous éprouvons envers celui qui nous rend cela possible est un sentiment de respect.

A ce geste du prince, le chef de l'école nationaliste a répondu par une insolence fort analogue à celle que naguère il dressa contre l'Église. Comme il déclinait hier l'avertissement du Pape « mal informé », il décline aujourd'hui celui du prince « trompé », que les « mélancoliques fatalités de l'exil » rendent incompétent pour donner des directives aux royalistes !

Il s'étonne cependant qu'un prince du sang de France méconnaisse que le nationalisme français est rendu nécessaire du « fait » des nationalismes violents dont la France est pressée de toutes parts. Et, cela étant, il déplore que le prince se fasse l'adversaire des « principes fondamentaux d'un nationalisme si nécessaire ». Sophisme de rhéteur : car l'existence de nationalismes étrangers oblige la France, non point à enseigner les principes fondamentaux du nationalisme, mais à se défendre au contraire — défense légitime et salutaire — et contre les étrangers qui le pratiquent, et contre les écoles qui l'enseignent et le propagent. Le chef de l'école du nationalisme, après avoir justifié le nationalisme français par l'existence de fait des nationalismes étrangers, parle, non sans candeur, des services que son école a pu rendre « à la cause de l'Ordre à l'étranger ». Ceux qui savent ce que signifie le mot « Ordre » dans le vocabulaire maurrassien discerneront sans peine cette faute grossière contre le respect dû à la rectitude du discours.

Mais il y a plus grave encore. Le prince a précisé que ce qui oppose la doctrine de *L'Action Francaise* et la tradition monarchique, c'est la conception même de la *finalité de la politique*. Pour le prince, la politique est le ser-

vice du *bien commun,* lequel est défini par l'épanouissement spirituel, moral et matériel de la personne humaine, tandis que ce qui définit la politique nationaliste, c'est la *subordination* de *tout l'homme* à l'intérêt du groupe national. « Bien commun », répond Maurras, c'est là du « latin d'église ». En politique, cela s'appelle bien public et intérêt public. Or, dit-il, le service du « bien public », dans la dialectique nationaliste, est assuré par « les prérogatives de la personne humaine », dans la personne du monarque, « conscience, mémoire et volonté », et, partant, implique la prescription de respecter, chez les sujets, les principes qui distinguent le chef. Si cela signifie quelque chose, c'est que les prérogatives de la personne, dans le monarque et les sujets, consistent dans les puissances de servir le « bien public ». Il est difficile de camoufler plus grossièrement l'affirmation de la dignité suréminente de la cité, et de la subordination de la personne spirituelle à un « bien public » dont elle n'est pas, elle, la fin.



Mise au point

par Henri, Comte de Paris

Les commentaires dont *L'Action Française* a fait suivre le manifeste du Duc de Guise m'obligent à une mise au point; faite en plein accord avec mon père, elle réglera définitivement la situation.

Le caractère de la réponse de *L'Action Française* prouve le bien-fondé de l'avertissement donné par mon père aux royalistes généreux et fidèles qui, croyant nous servir, s'étaient engagés dans ce mouvement. A cet égard, les lettres

que nous écrivent quelques-uns des lecteurs de *L'Action Française* montrent à quel point les enseignements de cette école peuvent égarer certains esprits; leurs auteurs accusent les princes d'ingratitude. Ils oublient qu'étant les premiers serviteurs du pays, notre devoir, parfois pénible, est de garder intacte la pureté des traditions monarchiques contre leurs déformateurs, quels qu'ils soient.

Les maîtres de *L'Action Française* ont créé une doctrine dont seule l'expérience pouvait révéler les dangereuses conséquences; intégrant la Monarchie dans le nationalisme, — de filiation jacobine, — ils ont fait naître une équivoque qu'il nous a fallu dissiper.

« Un nationaliste conscient de son rôle admet pour règle de méthode qu'un bon citoyen subordonne ses sentiments, ses intérêts et ses systèmes au bien de la patrie. Il sait que la patrie est la dernière condition de son bien-être et du bien-être de ses concitoyens. » « Comme pour ce Romain dont parlait Bossuet, l'amour de la patrie passe en lui toute chose. » « Le nationalisme français tend à susciter parmi nous une égale religion de la déesse France. »

Pour les maîtres de *L'Action Française*, « essentiellement, le royalisme correspond aux divers postulats du nationalisme : il est lui-même le nationalisme intégral ». « Intégral, ce qui veut dire que tout ce que désire, recherche, souhaite et peut raisonnablement exiger un nationaliste français se trouve réalisé par la Monarchie. » « Rien n'est plus ferme ni plus sûr que cette dialectique de la nation au roi. »

Or, si la finalité de toute politique humaine est bien d'assurer le bien-être et le bonheur des citoyens, la Monarchie considère que la substance du bonheur du peuple réside dans l'épanouissement spirituel, moral et matériel de la personne humaine, et nous n'estimons pas — pas plus que nos ancêtres, rassembleurs des terres françaises — que la Monarchie doive envisager le nationalisme comme le moyen exclusif d'y parvenir.

En transformant le juste souci de l'intérêt national et l'amour de la patrie en un culte absolu, centre de toute préoccupation politique, *L'Action Française* faisait dévier la tradition de la Monarchie française.

Théoriquement, son enseignement conclut à un roya-

lisme de raison; pratiquement, il aboutit au césarisme et à l'autocratie ; il a porté ses fruits à l'étranger, mais nous pouvons affirmer qu'un tel régime politique est incompatible avec notre tempérament national et manquerait le but que nous poursuivons : assurer le bonheur spirituel, moral et matériel du peuple de France.

D'autre part, les méthodes polémiques de *L'Action Française* ont aliéné à la Monarchie bien des Français.

Malgré tout, nous n'avons jamais pensé réduire l'indépendance de *L'Action Française*. Elle forme un parti qui agit non pas dans le « pays légal », mais dans le « pays réel », selon la terminologie de mon regretté maître Charles Benoist; elle mène la lutte sous sa propre responsabilité; le choix de ses moyens de combat la regarde donc seule.

Si ce mouvement n'avait pas toujours affecté d'être le représentant attitré de l'action monarchique en France, nous n'aurions eu ni à le blâmer ni à l'approuver.

Mais chaque fois que le prétendant a voulu agir directement, cette indépendance de *L'Action Française* s'est transformée en une opposition tenace de tous les instants et dans tous les domaines.

Ainsi, les dirigeants de *L'Action Française* ont essayé, par des manœuvres détournées, d'entraver notre activité et de tenir en échec nos initiatives.

Cela ne pouvait plus durer.

Lors de nos entretiens fréquents, les chefs de *L'Action Française* n'ont jamais tenu compte de nos suggestions ; tous nos efforts pour éviter que ce conflit latent devienne public ont été vains.

Il nous a bien fallu finir par constater qu'au lieu de servir les Princes, les dirigeants de *L'Action Française* ont voulu se servir d'eux.

Mettant à profit les circonstances créées par la loi d'exil, les chefs de *L'Action Française* ont répandu la légende des « Princes mal informés ». Ils n'ignorent pas, cependant, que nous sommes en contact quotidien avec des Français de toutes opinions, de toutes conditions, de tous les milieux, et dont beaucoup sont au cœur même des activités spirituelles, intellectuelles, politiques, industrielles du pays.

Ils ont encore tenté de nous nuire en faisant courir le bruit de divergences entre mon père et moi. Rien n'est plus faux.

Allant plus loin, ils ont, dans leur orgueil, contesté la valeur de nos droits et jugé la nature de nos devoirs, reniant ainsi les principes fondamentaux de la Monarchie héréditaire.

Ainsi, par une évolution égotiste, *L'Action Française* est devenue une fin en soi.

Aujourd'hui, *L'Action Française* présente la déclaration de mon père comme inspirée par mon entourage; par cette allégation, elle voudrait nous faire passer pour incapables de prendre une décision par nous-mêmes; cette insinuation insolente n'est qu'une calomnie dirigée contre nous.

Comme elle l'avait fait, en 1910, vis-à-vis du Duc d'Orléans en attaquant M. de Larègle, chef du bureau politique du Prince, *L'Action Française* veut nous atteindre en portant des accusations mensongères contre Pierre de la Rocque, ami sûr et fidèle que j'ai éprouvé journellement durant sept ans, et à qui j'ai donné l'ordre de ne point répondre.

Enfin, mes plus fidèles serviteurs sont l'objet de calomnies que je ne peux plus tolérer; le choix de mes collaborateurs ne regarde que mon père et moi. Ils ne dépendent que de nous. Ils ne font qu'exécuter nos ordres; j'en prends toute la responsabilité.

Ni menaces ni pression n'y changeront rien. Les injurier, c'est nous attaquer.

Voyages diplomatiques

Ce fut la rencontre Mussolini-Hitler. Puis, la venue quasi sensationnelle de lord Halifax à Berlin. Encore le voyage à Londres de MM. Chautemps et Delbos. Enfin, le « tour d'amitié » de notre ministre des Affaires étrangères aux capitales de la Pologne et de la Petite-Entente. Une page de l'histoire de l'Europe va-t-elle être tournée, une bien triste page, celle où aurait pu s'inscrire ce simple titre : Guerre civile continentale?

Écartons dès l'abord les espoirs prompts à décevoir. Des

conversations, aussi longues soient-elles, aussi importants soient les interlocuteurs, ne peuvent modifier les données du problème de la paix européenne. Négliger l'importance de contacts comme ceux de Berlin, de Londres, de Varsovie, Bucarest, Belgrade et Prague, serait une erreur; une autre consisterait à croire que le patient travail de préparation technique et psychologique — encore plus psychologique que technique — de la paix, puisse se voir substituer une méthode permettant de larges titres dans les journaux, mais trop rapide pour conduire à des solutions longuement mûries.

*
* *

Une certaine détente s'est cependant produite dans la situation européenne, n'en déplaise aux sombres augures. Si l'affaire espagnole n'a point encore reçu de règlements, les dangers qu'elle faisait courir à la paix européenne ont diminué. Les actes de piraterie ont cessé en Méditerranée. Les volontaires ne font plus parler d'eux — le canon est moins bruyant aussi. L'heure a donc semblé favorable à l'Angleterre pour reprendre une activité soutenue et toute centrée vers la solution des questions en litige.

Ces questions, faut-il le dire? se ramènent essentiellement à deux : revendications allemandes, politique de l'Italie. N'en déduisons point une seule, l'opposition des deux axes : Rome-Berlin et Paris-Londres. Une telle simplification négligerait des différences de comportement graves, très graves même.

Comment croire, en effet, à une conformité absolue de vues entre l'Italie et l'Allemagne? Chacun de ces deux pays cherche, et c'est son droit, à tirer le meilleur parti, pour lui, d'une conjonction quelque peu paradoxale. Pour l'Italie, le danger germanique est au moins aussi grand que pour la France. M. Hitler a officiellement renoncé à l'Alsace-Lorraine; il n'a rien dit qui puisse faire croire que l'Anschluss lui était un autre renoncement Entre l'Italie et la France, par contre, les accords de Rome ont dissipé à peu près tous les nuages. La question de la reconnaissance de l'Empire italien n'est qu'une question de forme, qui indique une défaillance française du sens des réalités, c'est tout. Il y a bien la

menace italienne en Méditerranée occidentale, mais, officiellement tout au moins, M. Mussolini a pris soin de nous rassurer, et les Anglais avec nous, et de prêcher le maintien du *statu quo*.

Ainsi l'axe Rome-Berlin se fonde avant tout sur un appui réciproque pour des revendications divergentes et même opposées. On ne sait exactement même pas aujourd'hui ce dont lord Halifax et M. Hitler ont bien pu parler, mais ce que je sais, c'est qu'aucune parole ne peut modifier des positions essentielles, que l'Italie possède des colonies, alors que l'Allemagne en est privée, que l'Italie possède une frontière commune avec l'Autriche, alors que l'Allemagne vise à faire sienne cette frontière.

***

L'axe Paris-Londres, par contre, a une solidité plus grande. Deux nations « repues », donc naturellement conservatrices, deux nations souffrant aussi des mêmes faiblesses : les nantis ont moins de dynamisme que les demandeurs.

Mais ici quelques nuances s'imposent. Il y a dans la politique britannique un sens des faits concrets fort accentué, ainsi qu'une idée de *fair play* inhérente à ce peuple de joueurs qu'est le peuple anglais. Les faits concrets, c'est d'abord la renaissance de la force allemande et la situation nouvelle que crée cet élément dans la politique européenne. L'assurance genevoise ne suffit plus; la contre-assurance, c'est le réarmement britannique d'abord, c'est ensuite l'essai d'entente directe avec Berlin. Londres continue à tirer son coup de chapeau à la sécurité collective, mais le geste rituel fut omis récemment dans un discours officiel, à la grande irritation des socialistes anglais.

Ainsi l'admirable faculté d'adaptation de nos amis leur permet de faire, sans trop de mauvaise grâce, la part du feu. Des négociations médiocres valent mieux qu'une bonne guerre, et coûtent moins cher.

L'hommage à la sécurité collective, disais-je, reste un rite consacré, mais personne ne peut aujourd'hui croire à son efficience. Il faut donc bien la remplacer par quelque chose. Quoi, sinon revenir à la méthode éprouvée depuis plus de deux siècles, celle de l'équilibre? Or, l'équilibre européen

suppose la collaboration de tous, et non l'antagonisme de deux groupements de puissances.

Dire que la « balance des pouvoirs » a épargné à l'Europe toutes les guerres serait absurde. Mais au moment de la poussée et du développement anarchique des États modernes, elle a introduit un élément d'ordre, précaire certes, ordre quand même.

Or, l'avantage de l'hitlérisme, c'est qu'il ne cache point ses visées immédiates ou lointaines. « Dans six ans, l'Allemagne aura recouvré toutes ses colonies », a déclaré le Führer. On se rappelle la nouvelle « guerre de Cent Ans », qui opposa, au XIX[e] siècle, France et Angleterre sur le continent noir. Trois ans à peine après la fin de la guerre du Transvaal, qui avait valu cependant aux Boers l'enthousiaste et anglophobe sympathie de nos compatriotes, Édouard VII venait à Paris et, par des contacts directs, par des conversations « de bonne volonté », désarmait les plus enragés et réglait en un tournemain ces irritants problèmes coloniaux, si longtemps brandons de discorde entre les deux « ennemis héréditaires ».

Il est apparemment plus facile aujourd'hui de mettre fin à tout ce qui oppose Londres à Berlin. Aucun souvenir pénible, entre les deux peuples, à part ceux de la Grande Guerre, et, au contraire, de nombreuses affinités raciales. Chez certains conservateurs, une sympathie innée pour l'Allemagne. Chez les socialistes et les libéraux, le désir de raffermir la paix chancelante, malgré leur aversion profonde du régime nazi.

Ainsi s'expliquent la mission de « sondage » confiée à lord Halifax, celle d' « amitié » confiée à M. Yvon Delbos, qui peuvent amener une sérieuse détente, et qui, comme telles, marquent deux dates importantes dans l'histoire des relations d'après-guerre.

***

Mais il y a la France, cette France restée malgré tout une force en Europe, grâce à la solidité de son armée, à son équilibre foncier et aussi, malgré tous les événements passagers, grâce au sentiment profond qu'a le peuple français de son unité.

La France a l'air d'être à la remorque de l'Angleterre, car, de nos jours surtout, les intérêts l'emportent sur les idées. Demain ou après-demain nous enverrons un représentant à Salamanque, nous nous rappellerons qu'à Bilbao ou au Rio Tinto il y a des intérêts français à défendre, en Extrême-Orient aussi.

La France est moins souple, elle oublie moins que l'Angleterre; elle eut son territoire dévasté par l'ennemi pendant la guerre. La souffrance rend méfiant. Elle veut certes la réconciliation avec l'ancien ennemi, elle veut croire à sa sincérité, mais elle reste comme hésitante, déconcertée.

* * *

Ainsi, de ces voyages diplomatiques va peut-être sortir une reprise d'activités profitable à la paix. L'Europe qui a frôlé l'abîme, se ressaisira sans doute. Le chemin sera long, il devra être soigneusement préparé, car il côtoie des fondrières. Mais l'Angleterre est obstinée; si elle s'attelle à une tâche, elle ne l'abandonne plus.

Peut-être le temps tout proche de Noël nous permettra-t-il de voir poindre les prémisses d'une année moins douloureuse que celle dont le dernier mois va s'achever.

15 décembre 1937.

ANDRÉ-D. TOLÉDANO.

Les « quarante heures » dans les hôpitaux

Si l'on ne peut que se féliciter de la plupart des lois sociales qui sont nées des grèves de 1936, est-il besoin de dire que la loi des quarante heures a été votée et appliquée de façon assurément trop hâtive? C'est ainsi que M. Georges Duhamel faisait, le 7 décembre dernier, à l'Académie de médecine, une communication sur les perturbations qu'ont connues récemment les services des hôpitaux, des cliniques,

des dispensaires et des sanatoria. Le titre même de la communication : « Remarques sur les professions de charité », indique à quelle hauteur l'auteur des *Maîtres* avait placé le débat. Nous nous en tiendrons cependant aux faits plus concrets : Quels troubles la nouvelle loi a-t-elle apportés dans le service des hôpitaux ?

Tous les praticiens consultés s'accordent à reconnaître que les inconvénients du nouveau régime gênent considérablement le médecin et le chirurgien dans l'accomplissement de leur tâche et privent donc le malade de certains soins essentiels, ils le privent aussi du sentiment de sécurité qui est une condition si précieuse de l'allégement et du salut. Nombreux sont les chefs de service, à Paris et en province, qui déclarent ne plus pouvoir compter sur les effets d'un traitement suivi. Trouver la personne responsable devient parfois un problème insoluble. Il y a, désormais, dans la série des actes qui constituent un traitement, d'inquiétantes solutions de continuité. Les infirmières nommées selon les endroits « volantes » ou « roulantes », et destinées à combler les lacunes du service, manquent d'instruction ou d'aptitudes, sinon certes de bonne volonté. Il est presque impossible au chef de service de formuler une juste remontrance et de trouver à qui cette remontrance doit être adressée.

Ainsi s'exprima, entre autres, le chroniqueur des *Pasquier*.

On sait que le directeur de l'Assistance Publique, qui avait écouté M. Duhamel, le 7 décembre, à l'Académie de médecine, faisait part aux journaux, le lendemain, de son intention de protester, courtoisement mais fermement, contre les assertions de son illustre collègue. Qu'en est-il donc du rôle des quarante heures ? et s'il est néfaste, peut-on y remédier, sans renoncer à une loi qui peut avoir d'heureux effets ?

Or, il faut bien reconnaître que l'avertissement de M. Duhamel est l'exact reflet de la réalité. Peut-être eût-il pu davantage insister sur la distinction entre la mentalité du personnel hospitalier et la façon dont le service est assuré; aussi n'eût-il pas semblé viser un personnel qui ne méritait pas de l'être.

En effet, le personnel *féminin*, dans l'ensemble, est excellent à l'Assistance Publique, à la fois au point de vue technique et au point de vue dévouement. Comme par le passé, les infirmières n'hésitent pas à rester plus longtemps qu'elles n'y sont obligées administrativement quand un grand opéré réclame leurs soins; c'est une chose que j'ai vue et

que je vois non pas quelquefois, mais très souvent. Et il importe de remarquer que rester après l'heure du départ fixé par l'administration ne constitue en rien pour elles une « heure supplémentaire » donnant droit à une prime quelconque ou réduisant leurs heures de service le lendemain.

Mais si les infirmières font très bien leur service le jour où elles sont là, elles ne sont plus là tous les jours : chacune manque au moins deux fois par semaine, d'où *discontinuité* dans le service qui est très préjudiciable à la fois pour :

— les malades,

— le service de la salle d'opération,

— le laboratoire (point que M. Duhamel a passé sous silence, et qui pourtant ne doit pas manquer de l'intéresser).

Cette discontinuité près des malades est d'autant plus fâcheuse qu'une infirmière n'a habituellement pas ses deux jours d'absence hebdomadaire consécutifs, de sorte que, pour un malade donné, je me trouve *quatre fois* par semaine en présence d'une infirmière qui me dira : « Je n'étais pas là hier; avant-hier, oui... mais hier j'étais de repos. »

C'est cette discontinuité qui donne cette impression d'absence de responsables.

Un second point toutefois n'est pas moins grave : les heures de travail pour chaque infirmière diminuant, il eût fallu augmenter le nombre de ces infirmières. Quoi que puisse affirmer l'administration, la chose n'a pas été faite, *et ne pouvait pas être faite.*

En effet, il existe deux catégories d'infirmières à l'Assistance Publique pour les soins des malades :

— les infirmières dites *soignantes*,

— les infirmières dites *filles de salle.*

Les premières seules peuvent donner aux malades des soins techniques, les secondes étant chargées des besognes para-médicales : refaire les lits, aider aux repas, plats à bassin, faire les allées et venues indispensables d'un service à l'autre, y accompagner les malades.

Or, les « soignantes » sont formées dans une école dite « des bleues » créée par l'Assistance Publique sous forme d'un internat à l'hôpital de la Salpétrière, avec cours et stages; le nombre des infirmières pour chaque promotion est strictement limité, et il est incontestable que la formation ainsi reçue est excellente. Chaque promotion est for-

mée en *deux ans*. On comprend donc que, la loi de quarante heures étant brutalement appliquée, l'Assistance Publique a manqué de « soignantes ». On a mis à leur place dans les services des « filles de salle », c'est-à-dire des infirmières n'ayant aucune formation technique, et surtout aucun diplôme.

C'est là une faute certaine *et grave*, dont les malades ont pu souffrir.

Il est à noter, d'ailleurs, que dans certains services, où j'ai vécu, les infirmières « soignantes », outre leurs malades, s'occupaient en partie des malades confiés aux « pseudo-soignantes » parce qu'elles se rendaient compte de l'insuffisance de ces dernières. Mais c'est là un situation insoutenable, car, pour ne parler que des services de chirurgie que je connais mieux, le travail d'une infirmière soignante est lourd, et toutes ses heures de présence sont vraiment des heures de travail au rendement maximum.



En conclusion, deux grosses difficultés :

— Nombre insuffisant d'infirmières techniquement prêtes : il aurait fallu le temps d'en former de nouvelles. L'application immédiate du nouveau régime était *impossible*.

— Discontinuité dans le service hospitalier.

Sur ce dernier point, peut-être y aurait-il lieu d'envisager une solution que je donne comme toute personnelle, mais qui me paraît *la seule possible*. La marine marchande, pour respecter près de ses équipages le nombre d'heures de travail fixé par les nouvelles lois et en même temps assurer le service sans augmenter le nombre des hommes d'équipage, a un système de répartition beaucoup plus souple qu'une répartition à la semaine.

L'équipage une fois embarqué travaille autant que jadis, mais a droit, après un certain nombre de voyages, à un *congé payé* qui ramène en fin de compte le nombre d'heures de travail pour chaque semaine de l'année au nombre imposé dans les autres professions.

Cette discontinuité à longues périodes dans un service serait certainement beaucoup moins fâcheuse que le service « haché » qui nous est fourni actuellement.

P. M.

Mac-Donald

Le 9 novembre dernier mourait celui qui avait été jadis l
leader du socialisme en Angleterre, et qui était devenu der
nièrement le soutien du gouvernement national, Ramsa
Mac-Donald. Peu de carrières politiques ont connu sembla
bles retournements. Né le 12 octobre 1866, d'une famille d
paysans écossais, il devint instituteur et entra dans le jour
nalisme et dans la politique ; au commencement de l
guerre, âgé à peine de quarante ans, relativement jeun
pour un politicien anglais, il était déjà le chef incontest
du petit groupe de quarante députés travaillistes qui ve
naient d'être élus à la Chambre des communes.

Contrairement à la plupart de ses collègues, il n'avait ja
mais été un travailleur manuel. Au début, son influenc
s'exerça surtout pour entraîner le *Labour party* du pla
purement économique à l'action politique. Le *Trade unio
nism* ne fut jamais à ses yeux le but suprême des travai
listes; et ce fut lui qui donna aux meneurs de la classe ou
vrière cette ouverture d'horizon qui devait faire du *Labou*
party une véritable force politique.

Adhérant à la société des « Fabiens » dans sa jeuness
puis séparé d'elle à cause de la timidité de sa résistance à l
guerre des Boers, il était resté cependant fidèle à la plupar
de ses idées. Son programme était l'évolution plus que l
révolution ; et bien plutôt que de revendiquer le pouvo
pour les travailleurs, son but était de gagner peu à peu l'o
pinion publique à ses idées avancées et humanitaires.

En 1914, il avait déjà réussi au-delà de ce qu'avaient p
espérer ses meilleurs amis; on comptait maintenant avec
Labour party, et Mac-Donald en était la force motrice. Pu
vint la guerre. Pacifiste sincère et intransigeant, il avait

guerre en haine et voyait en elle un mal absolu; il réclama la neutralité, blâma Grey d'avoir engagé précipitamment l'Angleterre dans un combat inutile, et refusa, avec ses collègues, d'apporter son aide au gouvernement. Le héros de la classe ouvrière devint alors l'homme le plus injurié de tout le pays.

Mac-Donald rejeta tous les avantages qu'on pouvait lui promettre plutôt que de pactiser avec ce qu'il *ressentait* comme un mal. Je dis bien « *ressentait* »; car Mac-Donald fut toute sa vie guidé par ce qu'il *sentait* plutôt que par ce qu'il *pensait* être juste. Il ne fut jamais marxiste, et mena ces derniers temps la lutte du parti socialiste contre le communisme. Son héros n'était point Lénine, mais Kérensky. Cette absence presque totale d'une philosophie fortement pensée explique assurément son manque de cohérence et de fermeté.

Ce ne fut qu'après la guerre, alors que la joie de la victoire avait laissé la place aux désillusions, qu'il recouvra sa popularité. Le *Labour party* le prit de nouveau pour chef, et en 1924, quand les travaillistes s'unirent aux libéraux pour renverser Baldwin, il prit la présidence du Conseil. Au début de son ministère, sa politique étrangère rallia tous les suffrages, à l'exception des conservateurs les plus endurcis, mais en politique intérieure il fut moins heureux. Ses collègues travaillistes, adhérents au programme « Le socialisme à notre époque » (*Socialism in our time*), ne trouvaient pas les méthodes de Mac-Donald à leur goût; les libéraux, de leur côté, s'inquiétaient des concessions qu'il était obligé de faire parfois à ses amis. Aucun des deux gouvernements socialistes qu'il dirigea ne jouit jamais d'une majorité absolue à la Chambre des communes, et sa position fut loin d'être aisée.

La grève générale de 1926 nous donne un remarquable exemple des difficultés auxquelles il se heurta continuellement. En principe, il était opposé à la grève et s'efforça de dissuader les *Trade unions* de s'y engager; mais le comité exécutif du *Labour party* fut débordé par ses membres et vota la grève. C'est au moment où il faisait tous ses efforts pour l'éviter que Mac-Donald déclara : « Nous sommes ici dans la bataille avec vous, nous prendrons notre part du combat jusqu'à ce que le droit et la justice soient obtenus. »

En 1931 se produisit la seconde crise de sa carrière. En

acceptant de présider le gouvernement national, il ruinait ce *Labour party* dont la création avait été l'œuvre de toute sa vie. Mais il avait fait une fois de plus ce qu'il *sentait* être juste.

Un des derniers actes politiques de cet homme d'État tout à la fois si remarquable et si changeant, fut de soutenir, après l'avoir rédigé en partie, le rapport de 1935 qui exposait au pays la nécessité du réarmement. Ses ennemis le traitaient de démagogue. Mais les actes les plus critiqués de sa vie lui valurent plus d'injures que de crédit; or, un homme aussi perspicace que Mac-Donald pour juger l'opinion publique ne pouvait pas ne pas prévoir les suites de pareilles attitudes. Il semble plus juste de penser que ses inconséquences provinrent de l'absence, dont nous avons parlé plus haut, d'une philosophie quelque peu exigeante jointe à la volonté farouche de faire toujours ce qu'il sentait être juste.

H. B.

RENÉ DESCARTES

E. BORNE. *Du style de la pensée cartésienne.*

Sous l'apparence d'un simple commentaire du mot d'Henri Gouhier, qui voyait dans la philosophie de Descartes « une transposition du spirituel en intellectuel », Étienne Borne présente ici de pénétrantes réflexions sur la philosophie spéculative et morale de l'auteur du *Discours.* C'est l'occasion d'amorcer à leur sujet une critique et un jugement de valeur.

A. GEORGE. *L'actualité scientifique de Descartes.*

« On peut dire en première approximation : d'une part que le génial apport mathématique reste acquis, d'autre part que le programme général et comme définitif assigné par le grand philosophe à la science se heurte désormais à des bornes, que le physicien cartésien de notre temps doit confesser son échec. »

D. DUBARLE. *Témoignages actuels sur Descartes.*

Plus qu'un aperçu d'ensemble : une précision des différentes attitudes que révèlent les témoignages de cette année vis-à-vis de la pensée cartésienne tant scientifique que philosophique.

Livres

par H. GOUHIER et A. GEORGE.

Du style de la pensée cartésienne

Trop d'études savantes ou ingénieuses ont été publiées sur Descartes en cette année 1937, troisième centenaire du *Discours de la Méthode*, pour que les présentes notes aient la prétention d'oser ajouter la plus petite parcelle de science à une littérature cartésienne surabondante. Elles ne dépasseront pas l'ordre de l'impression subjective. Il va n'être question ni de la personnalité de Descartes ni du système cartésien, objets inaccessibles à la méthode sinueuse et incertaine, qui sera celle de ces pages. Par-delà la vie privée d'un homme énigmatiquement simple, rêveur des songes ambigus des nuits d'automne et pèlerin de Lorette, gentilhomme bourgeois des jardins de Hollande ou fabricateur de ballets pour la cour de Suède, il y a une attitude de Descartes en face du monde de l'homme ou de Dieu, un sentiment cartésien de la vie, qui est autre chose que la méthode cartésienne ou la métaphysique cartésienne. Une grande pensée n'a pas seulement un contenu, elle a aussi un certain *style*. Et c'est ce style cartésien qui sera l'objet de ces brèves réflexions.

Lorsque Péguy traitait de Descartes ou de Bergson, il était assez indifférent à la personne ou au système ; mais violemment sensible au style. Ainsi Bergson, c'était, pour lui, la dénonciation du « tout fait », au nom d'une sorte de sentiment religieux de la nature qui traitait l'habitude comme le seul péché, la liberté comme la seule grâce. Et Descartes, c'était ce cavalier français qui partit d'un si bon pas, non pour faire la conquête des régents hollandais

ou de la reine Christine, mais « pour trouver des cieux ». Audace de pensée qui donne à la redécouverte le son neuf de la découverte. Vertu morale dans l'intelligence même. Je pense au mot de Henri Gouhier (qui n'a que l'apparence d'un historien), sur la philosophie de Descartes « une transposition du spirituel en intellectuel » (1). Il n'en est pas de plus éclairant sur le style même de la pensée cartésienne ; et il suffira, modestement, de le commenter.

***

Style de la philosophie spéculative d'abord : le doute, héroïsme de la volonté, écrit Jean Lacroix après Alain. C'est dire que la philosophie spéculative est, à vrai dire, et dès sa première démarche, une philosophie morale. Descartes commence par douter : rien n'est moins neuf et rien n'est plus neuf. Savante ruse pour vaincre le scepticisme en poussant le scepticisme jusqu'à son extrémité. Saint Augustin, et d'autres, l'avaient employée avant lui. Mais jamais Descartes n'est aussi original que lorsqu'il a l'air de ramasser un vieil argument qui traîne dans l'arsenal des lieux communs philosophiques. (De même que sa phrase n'est jamais aussi savamment hésitante, aussi subtilement contournée que lorsqu'elle exprime une idée simple et hardie. Contrariété voulue entre le style et la pensée qui, elle aussi, peut aider à définir le style d'une philosophie.) Donc Descartes doute pour n'avoir plus jamais à douter, et ce n'est pas, malgré l'apparence, un artifice dialectique, c'est une ascèse de l'esprit.

Le vrai se présente comme une sorte de valeur à conquérir, de bien à mériter. Le doute va purifier l'intelli-

(1) H. Gouhier, Descartes et la vie morale, *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1937 p. 186.

gence du philosophe à la façon dont le dépouillement purifie une volonté sainte. Le premier rayon de vérité ne brille que pour celui qui, d'abord, s'est délivré d'un mal qui s'appelle naïveté et spontanéité. De même que le « tout fait » sera pour Bergson une manière de péché naturel, la croyance irréfléchie qui pousse l'esprit aux affirmations faciles et aux certitudes indélibérées a pour Descartes une malice si intrinsèquement perverse que l'intelligence ne pourra pas s'en guérir, sinon par une rupture totale, un renoncement radical : une intuition instinctive me fait croire à la clarté de la lumière et à la solidité des corps de ce monde ; imaginer que je partage la vie et la chaleur de mon corps, ne redouter aucun piège dans le temps, dans ma confiance à l'expérience de mon passé ; comme si la vérité n'était qu'un objet à refléter ou une impulsion à suivre.

Or, l'immédiat c'est l'impur : de même que la charité n'est pas du même ordre qu'une molle bonté naturelle, et qu'il faut rompre avec les attachements de l'amour-propre pour entrer dans la vie spirituelle, il convient de délivrer des attachements premiers une intelligence qui y obscurcit sa vraie nature. Le malin génie évoqué par la première Méditation n'est pas une raison de douter ajoutée à d'autres raisons de douter ; cet esprit de mensonge est présent et invisible dans toute certitude instinctive ; affirmer le vrai sans savoir auparavant qui je suis, c'est risquer de perdre mon esprit dans l'éparpillement et l'esclavage. La connaissance débute par une conversion. L'intelligence de Descartes est alors semblable à la volonté qui s'est déprise de tous ses attachements, qui a dit « non » au monde et qui semble se replier sur une sorte de néant intérieur. Un néant qui, en réalité, est tout.

L'esprit se purifiant ainsi de ses attaches avec le dehors

se retrouve lui-même ; l'art de douter, c'est l'art de faire en soi la nuit et le silence, mais pour y découvrir l'origine de toute lumière et de toute voix. Pour reprendre une distinction que Gabriel Marcel est en train de rendre classique, l'esprit renonce à l'*avoir* de ses opinions pour retrouver son *être* dans la foi rationnelle de son jugement, se séparant de toute possession pour se penser comme une pure action ; de même qu'une volonté coupée de toutes les attaches qui la limitaient, la contractaient, découvre en elle sa vocation à l'infini en même temps que sa libération, notre esprit fait une expérience de vérité pure, découvre avec la certitude primitive de son être une évidence absolue en repoussant les apparences naïves qui dispersaient le sujet parmi les objets. Dans l'unité et la liberté du jugement qui doute, je trouve ma personnalité, et elle n'est pas une chose parmi les choses. Je pense, donc je suis. Mourir aux sens, c'est découvrir la spiritualité de l'âme. Je ne sais pas encore si les corps sont autre chose que fantômes, et déjà je suis assuré de mon esprit. L'affirmation du vrai est liée à une décision, et une décision de rupture ; je suis pour ainsi dire intérieurement recréé par la volonté de douter. Transposition du spirituel en intellectuel.

L'analogie peut même être poussée plus loin ; les opinions instinctives et qui se sont formées en moi sans moi, je les traite comme des étrangères, et cependant je m'en sers pour vivre. J'en use comme n'en usant pas, et c'est déjà la morale provisoire. C'est aussi la formule paulinienne du détachement : user du monde comme n'en usant pas. La confiance dans la tradition, le calcul du juste milieu, la croyance dans la réalité des corps peuvent bien commander ma conduite ; mais je ne suis pas engagé dans ces démarches pratiques : la vigueur de mon affirmation dans l'ordre de l'action n'est pas gênée

par le doute et le vide de mon esprit. La transposition d'une sorte de nuit spirituelle semble s'imposer : « Le cavalier dans la forêt » ne sait pas où est le vrai, et cependant il agit avec résolution et fermeté, comme le mystique, qui ne trouve plus aucun goût aux créatures, ne manque jamais à une bienveillance et une charité exactes.

Un *itinéraire* : c'est de cette façon spirituelle que se présente le progrès de la philosophie cartésienne, un itinéraire qui est en même temps une dialectique. Détachement des choses pour se retrouver et retrouver Dieu dans une expérience d'humilité intellectuelle qui manifeste en même temps la misère et la grandeur de l'esprit ; il y a là un côté mal aperçu de la pensée cartésienne.

Faisons jouer l'analogie qui nous sert de fil conducteur : l'ascèse de la vie spirituelle n'exprime pas seulement la puissance de la volonté ; elle signifie aussi que la contemplation doit être chose laborieusement préparée, et qu'elle est refusée à un esprit empêtré dans les impuretés du sensible ; elle révèle à l'âme qu'elle est en porte-à-faux sur le monde et qu'elle doit rompre avec un équilibre apparent pour recevoir la lumière. De même le doute : il témoigne de l'imperfection d'une pensée qui, n'ayant pas l'immédiate intuition du vrai, est obligée d'avoir recours à ce biais humiliant. C'est une imperfection que de douter, la phrase est de Descartes, et elle n'est pas une réflexion jetée en passant, l'idée est essentielle puisqu'elle permet à la pensée de dépasser l'ordre du *Cogito* et d'atteindre à des certitudes médiates. Condition paradoxale que d'être amené à douter pour connaître la vraie certitude et à se détacher pour connaître le vrai attachement. Nous avons l'idée d'un esprit parfait qui aurait une intuition du vrai tellement saturante et surabondante qu'il ne redouterait aucun piège de mensonge, aucune ruse de malin génie ; nous avons l'idée

d'une volonté tellement consciente de l'illimité de son désir qu'elle s'attacherait d'un grand élan et d'une seule spontanéité à son objet divin, sans avoir à se déprendre de la glu du sensible. Ce double idéal permet de juger de la misère de notre esprit, condamné à l'ascétisme pour vivre sa vocation, condamné à revenir de son premier voyage pour tenter le vrai voyage et dont la première aventure est toujours une mésaventure.

Ayant l'idée d'une pensée parfaite, je porte donc sur moi un jugement véridique et humble, je me situe par rapport à plus grand que moi ; le sujet à peine connu dans sa vérité se subordonne ; cette idée du parfait, qui me permet de me juger et que je trouve immanente à ma propre pensée, est énigmatique si elle n'est pas l'effet de l'action divine. L'itinéraire, intellectuel et spirituel, nous fait comprendre la réalité et la proximité de Dieu. Je ne me suis donné à moi-même ni mon idée du parfait ni mon mouvement vers le parfait. Je saisis un Dieu qui est origine et fin de mon être, alors que je ne sais pas encore si je ne suis pas seul au monde et même s'il y a un monde. C'est le doute lui-même qui, me donnant conscience à la fois de ma misère et de ma grandeur, est le ressort de toute la preuve de Dieu, obtenue ainsi, et c'est la première fois dans l'histoire de la pensée, par une réflexion sur une décision.

La connaissance du monde sera ensuite une connaissance appuyée et adossée à Dieu. Parce que Dieu n'est pas trompeur, le monde existe, et je puis en croire mes sens maintenant que la réflexion a justifié leur assurance spontanée, a changé leur naïveté en réflexion. Ce retour au point de départ, n'est-ce pas le terme normal d'un itinéraire spirituel ? Comprendre les choses dans la lumière divine, aimer les créatures dans l'amour divin, c'est l'étape dernière où tout finit par être rendu à l'âme

qui a renoncé à tout; attachement à travers le détachement. Le génie philosophique revient lui aussi à son point de départ après avoir bouclé sa boucle métaphysique : ma certitude intérieure de Dieu est au principe de ma certitude extérieure des choses; ce n'est pas la lumière du monde qui m'assure par son sourire que Dieu n'est pas trompeur; c'est la clarté divine, inexprimable au dehors, qui m'assure que les choses ne mentent pas. Ainsi le spirituel ne demandera ni à la vie ni aux créatures le secret de son amour pour toute la création et pour tous les vivants.

Le style de la pensée cartésienne serait-il donc le style retrouvé de la pensée platonicienne et augustinienne? l'évasion hors de la caverne, la découverte d'un monde d'idées; le retour à la caverne acceptée et aux ombres comprises; l'ascension qui monte des choses extérieures aux choses intérieures et des choses intérieures aux choses supérieures; la transfiguration des intérieures et des extérieures sous la lumière des supérieures? Non, l'originalité cartésienne reste entière. Le célèbre mouvement des *Méditations* n'est pas le schéma abstrait d'une expérience spirituelle qui lui donnerait chaleur et vie. Si le progrès de l'intellectuel imite l'élan du spirituel, il se suffit entièrement à lui-même et il ne lui emprunte rien : aucune expérience d'ordre moral ou mystique ne se trahit à travers cet itinéraire; le climat reste celui de l'intelligence pure qui cherche à atteindre le vrai; la pensée cartésienne en garde quelque chose d'artificiel et de fictif, même en ses plus belles et plus sincères audaces : est-il possible, en effet, de traiter la vie de l'intelligence comme une inquiétude sans inquiétude? Il n'est pas question ici de résoudre ce problème, mais de retenir un trait du style cartésien : l'activité intellectuelle s'apparaît à elle-même comme autonome, ne demandant

aucun secours à un climat spirituel, et cependant comme ayant l'allure d'une activité spirituelle. Le mouvement sans l'accent.

***

Si la *science* cartésienne se présente d'emblée comme une *sagesse*, faite de détachement, d'humilité et de confiance, s'il y a ainsi une transposition du spirituel en intellectuel, il se trouve que la formule inverse est aussi vraie ; lorsque Descartes devient moraliste et passe à la sagesse proprement dite, c'est une science qui va se présenter comme une sagesse, et voici de l'intellectuel transposé en spirituel.

Déjà la morale provisoire était une construction tout intellectuelle et elle cherchait la vertu dans une sorte de science sans aucun fondement réel, toute construite. Aucune espèce d'intuition morale. L'expérience du dépassement, du recueillement, de la sortie de soi pour atteindre l'infini divin n'a de sens que dans l'itinéraire intellectuel. La recherche morale ne sera rien de plus qu'un art rationnel. La morale provisoire ne cherche à délivrer et à satisfaire aucune sorte d'aspiration spirituelle ; elle est une morale calculée. L'opinion moyenne et le juste milieu seront choisis simplement parce qu'à les suivre l'esprit ne s'expose à rien de plus qu'à une demi-erreur. Une arithmétique du moindre risque, un calcul des probabilités, telle est cette étonnante morale dont on ne sait s'il faut plus en admirer la modération du contenu ou la hardiesse de la méthode. Lorsqu'il avait fallu bâtir une science, Descartes avait transposé sur un rythme intellectuel le rythme même de la conscience morale ; lorsqu'il faut faire appel à la conscience morale, le même Descartes construit tranquillement une science de l'action, qui est la solution d'un problème théorique : à quelles conditions mon action doit-elle satisfaire pour que mon esprit

puisse vaquer en paix à la recherche intellectuelle? Une technique du confort intellectuel, tel est le style de la morale provisoire.

Cette morale n'est certes pas la sagesse définitive; il reste cependant qu'elle affirme l'autonomie de l'ordre de l'action et qu'elle mène la quête du bonheur comme un problème de géométrie, ou un problème de physique : une certaine hypothèse mathématiquement calculée est vérifiée parce qu'elle produit certains fruits de tranquillité.

Dans la dernière partie du *Discours de la Méthode*, la morale définitive dont l'idéal se profile à l'horizon de la recherche à peine ébauchée, serait encore une sorte d'art moral rationnel, une science qui se transforme d'elle-même en sagesse. La science nous donnera la possession du monde; il n'y aura plus aucun secret dans la vaste mécanique de l'univers que nous gouvernerons comme l'artisan ses métiers; notre propre corps, machine lui aussi, ne nous dérobera plus ses secrets et nous promettra santé et longévité. La connaissance se transformera d'elle-même en puissance et en bonheur. Comment ne pas s'apercevoir qu'après avoir donné une allure spirituelle à la recherche intellectuelle, Descartes semble oublier l'originalité de l'univers moral? La philosophie pratique devient une simple application de la philosophie spéculative.

Dans la suite de sa carrière philosophique, Descartes semble avoir dépassé ou renié ce rêve d'installation triomphante, de domination par la science; mais si la sagesse définitive, dont il s'est souvent approché sans pouvoir transformer l'esquisse en tableau achevé, paraît avoir renoncé à l'ambition technique et charnelle du *Discours*, elle n'en garde pas moins l'allure d'une science. Le problème est toujours d'atteindre le savoir qui rend

heureux. Si le vrai avait une garantie transcendante et supposait une foi rationnelle dans la véracité divine, la pratique du bien tend à être immanente et ne suppose qu'une connaissance du monde. La divinité ne sert qu'à garantir une certaine structure du monde. L'idée de Providence, qui joue certes un rôle décisif dans l'essai de morale définitive des *Lettres à Élisabeth* ou du *Traité des Passions*, est bien plutôt une doctrine de l'univers qu'une doctrine de Dieu. Elle sert à exorciser l'idée païenne de fortune, projection de nos désirs irrationnels, espoir obscur d'une complicité entre nos passions et les hasards du monde ; l'idée de Providence c'est celle d'une Nécessité bonne ou d'une Fatalité sainte, qui ne doit nous laisser après l'action ni repentir ni regret et ne nous permettre aucune espérance vaine, ni aucune ambition charnelle ; il y a un ordre voulu par Dieu, à la fois immuable et juste. L'acceptation de ce qui est, la soumission à l'objet deviennent les vertus de l'action, sans avoir été celles de la connaissance.

La connaissance de l'infinité de l'univers, autre principe de morale définitive, qui devait poser à Pascal un problème angoissant, est elle aussi faiseuse de sagesse et de paix intime ; dans un monde qui nous déborde avec une telle ampleur, il est absurde d'imaginer que l'homme soit fin et centre ; nous n'aurons plus d'exigences arbitraires envers des choses qui n'ont pas été créées pour notre plus grand confort, et cette indifférence nous sauvera d'une multitude d'inquiétudes et de fâcheries. La connaissance de la spiritualité de l'âme fait de notre esprit un monde à part, accueil toujours ouvert pour la méditation, source de plaisirs séparés. Cette morale est donc une sagesse du type antique ; le salut est dans et par la connaissance. L'attitude morale suit de la métaphysique comme le corollaire suit des principes.

De même la morale personnelle, usage prudent de l'esprit et du corps, n'a de sens que par rapport à une physique. L'attitude en face de l'univers était une métaphysique appliquée, l'attitude en face de soi sera une physique appliquée.

Nous comprenons mieux dès lors ce style stoïcien, cet accent de sagesse antique, que garde la morale de Descartes : la spiritualité intime n'est rien de plus que la lutte entre l'esprit et les passions, et l'ascétisme qui, dans la mystique chrétienne, combat la chair pour sauver le corps sera remplacé par une science mécaniste du corps. La passion sera vaincue dès que connue, dès que sera dissipée son apparence naïve : la passion a un caractère étrange, morbide, elle semble à la fois nous saisir de l'extérieur et surgir des profondeurs de notre âme ; mystère de ce qui apparaît à la frontière de deux mondes, ici le monde du corps et le monde de l'âme, et dont l'étrangeté aisément réductible n'est faite que de l'hésitation inquiète de notre esprit, comme ces feux qui nous troublent à l'horizon parce qu'on ne sait s'ils sont du ciel ou de la terre. Ainsi la passion est une pensée obscure, à la fois du corps et de l'âme. Son mystère sera dissipé lorsque nous saurons que la passion est du corps et qu'elle ne devient de l'âme que par une complicité de la volonté.

Or, mon corps est une pièce d'un mécanisme universel, dont ma connaissance me détachera. Mon âme n'est pas principe de mouvement dans mon corps, qui s'échauffe et s'émeut par son propre mouvement ; il est automate ; dès lors, par la connaissance du mécanisme, je suis délivré du mécanisme ; les passions ne sont plus des maladies étrangement inguérissables ; elles n'ont aucunes profondeurs obscures. Mon corps me joue la comédie d'un tumulte corporel, la sagesse est de ne pas le prendre trop au sérieux et de gouverner ma pensée et mon corps

de manière que l'orage s'apaise de lui-même. Ainsi la passion ne sera plus une force obscure que je subirais malgré moi ; elle est un spectacle. Mon corps devient pour moi ce qu'il est réellement, lorsque je le pense selon la vérité : un mécanisme indifférent. Mais comme ce mécanisme est aussi mien, j'ai, en outre, un pouvoir direct sur lui ; je gouverne par mon corps les pensées obscures qu'il éveille dans mon âme ; je guéris ma pensée par mon corps, comme lorsque je tempère ma colère en m'empêchant de fermer le poing. La science du corps permet donc une maîtrise parfaite de mon corps, et par mon corps de moi-même. Les mouvements du corps peuvent s'entrepécher mutuellement, donner à l'esprit un sentiment d'aveugle inquiétude ; mais pas de drame intérieur à l'âme qui reste moralement indivisible. Une fois connu, le tragique humain devient un tragique de comédie, spectacle qui m'atteint si je m'y prête, qui me reste extérieur si je m'y refuse. Salut par la pensée.

***

Ce peu de remarques suffit peut-être à marquer l'originalité du style de la pensée cartésienne ; style moral de la recherche intellectuelle ; style intellectuel de la recherche morale. Là l'erreur avait quelque chose d'une faute ; ici la faute a quelque chose d'une erreur. Descartes semble faire revivre quelques-unes des plus caractéristiques parmi les intuitions de la philosophie antique, et en même temps il semble annoncer l'allure propre de la philosophie moderne. Cette implication réciproque des idées d'erreur et de faute montrera mieux encore l'originalité du style cartésien.

Toute erreur intellectuelle a quelque chose d'une faute ; car le jugement dépend de la volonté, et les défaillances

de l'intelligence deviennent aussitôt des défaillances de la volonté. La *prévention* est la première faute contre la vocation de l'esprit à la vérité ; nous confondons l'assurance naïve et instinctive avec la certitude claire, les fausses évidences de la mémoire et de la tradition avec la lumière de l'idée, l'habitude avec l'évidence ; c'est une paresse morale, la complaisance dans le tout fait, les facilités de l'imitation ; la deuxième faute, la *précipitation*, est aussi le défaut de la volonté qui, dans son appétit de certitude, affirme, avant d'être éclairée, image de ses chutes morales, où dans son appétit de possession, elle se jette sur des biens illusoires ou partiels, manquant ainsi la possession des biens réels ou du bien infini.

Inversement, il y a une erreur dans toute faute morale ; ce sont des erreurs d'ordre physique et même métaphysique qui précipitent les hommes dans le mal. Ils jugent selon la perception et non selon l'entendement, et ils s'imaginent qu'ils sont le centre du monde et que l'univers tourne autour de leur sensibilité ; source des concupiscences qui rapportent toutes choses à notre appétit. C'est parce que les hommes, pour reprendre ce mot cartésien de Pascal, traitent spirituellement des choses corporelles, parce qu'ils ignorent que le mécanisme est la vérité des corps et de notre corps, que tantôt ils exagèrent, tantôt ils exténuent le pouvoir de leur volonté, imaginant soit qu'elle peut tout sur les corps, soit qu'elle est sans défense contre les passions, sorties des profondeurs obscures de la chair. Il n'y a pas de morale sans la substitution de l'idée claire de corps à l'idée obscure de chair (et sans, non plus, la substitution de l'idée claire d'esprit à l'idée obscure d'âme). La faute morale est donc toujours liée à une illusion. Pour Descartes aussi la vertu est science.

Nous arrivons donc à ce résultat paradoxal que Descartes est engagé totalement dans sa construction intellec-

tuelle et qu'il ne paraît pas engagé dans sa recherche morale ; ou, plutôt, c'est la philosophie intellectuelle qui est une recherche et la philosophie morale qui est une construction. C'est le mouvement de la vie intellectuelle qui comporte doute, crise, renversement brusque des perspectives, situation poussée jusqu'à l'extrême du tragique et sauvée de la manière à la fois la plus inattendue et la plus attendue ; c'est le mouvement de la vie intellectuelle qui comporte ascension de l'âme et assomption du monde dans la lumière perdue et retrouvée, qui comporte enfin la résistance de l'obstacle et la conquête de la valeur. Et c'est la vie morale qui s'établit avec la sûreté et la tranquillité d'un esprit dégagé, qui ne connaît jamais la menace et le risque, et le drame du débat intérieur. La vraie générosité, elle est dans l'aventure du doute qui suppose une foi peu commune dans la vérité ; l'autre, la générosité proprement dite n'est qu'une conscience de la liberté de l'esprit, et elle aboutit à une charité étudiée qui, distinguant ce qui est du corps et ce qui est de l'esprit, sait secourir le prochain sans partager ses souffrances, qui considère le train du monde du même regard que le tourbillon des autres, et qui sait se prêter toujours sans s'engager jamais.

*
* *

Descartes semble avoir agi autant et plus par le style de sa pensée que par le contenu de sa philosophie. Qui défend encore telle thèse cartésienne dans sa littéralité? Alain se prétend exact cartésien, et il lui arrive de risquer ce contresens que le doute est la perfection de l'esprit. Mais il semble avoir retrouvé quelque chose du style cartésien, cette peur d'être dupe mêlée à cette audace d'affirmation qui font de la prudence et du courage la vie intellectuelle même. C'est par le style de sa pensée que

Descartes se trouve être le prophète de la philosophie la plus moderne.

Traiter la morale comme la conclusion d'une science, n'est-ce pas l'ambition de bien des philosophies contemporaines? Morales biologiques ou surtout art moral rationnel des sociologues, empirisme organisateur, tout un mouvement de pensée tend à considérer la morale comme une technique, comme si la nécessité de l'obligation était du même ordre que la nécessité d'un principe intellectuel, comme s'il n'y avait pas à l'origine de toute vie morale une option qui fait, comme dirait Pascal, que nous changeons d'ordre en passant de la vie intellectuelle à la vie morale; comme si l'exigence de vie qui fait la morale ne jaillissait pas de la vie pour mieux dépasser la vie. Il y a là un héritage de Descartes : le contentement préféré à l'inquiétude, l'acceptation de ce qui est au dépassement, le vieil équilibre à la création d'un ordre nouveau, même au prix d'un désarroi provisoire.

Enfin, mener la recherche philosophique à la manière d'une aventure morale, n'est-ce pas le vœu secret ou explicite de nombre de philosophies de ce siècle? Sans parler même des simplicités du pragmatisme qui, à la limite, confond succès et vérité et qui est un héritier douteux du cartésianisme, même les philosophies qui donnent le plus de prix à la raison ont un style moral. Deux exemples me suffiront, suffisamment proches et suffisamment éloignés l'un de l'autre, pour faire preuve. Alain d'abord : la pensée est pour lui un effort moral; penser c'est dire non ; le « non » de la liberté à la tentation devient le modèle de toute pensée, le refus des pièges et des mensonges de la perception, l'épreuve de l'intelligence. Chez un Léon Brunschvicg, ensuite, la vie de l'esprit commence par une conversion ; raffiner sur des concepts, prétendre « donner un sens plus pur aux mots de

la tribu », c'est faire de l'éloquence ou de la poésie, ce n'est pas encore philosopher puisque c'est être victime des illusions du langage et de la société ; la découverte de l'idée suppose que l'esprit sorte de la caverne des apparences sensibles, renonce à se traiter comme centre, découvre dans le même mouvement la science et la philosophie, mouvement moral qui, s'il est bien compris, rend l'esprit indifférent au sort de l'invidualité organique auquel il est lié et fait de la philosophie spéculative un principe de salut. Et que d'autres philosophies qui cherchent dans les antinomies de la raison l'équivalent de cas de conscience, dans l'être une révélation donnée dans l'expérience morale !

Ici se poseraient de graves problèmes : nous avons essayé de surprendre le style de la pensée de Descartes en nous gardant de hasarder un jugement de valeur. Indiquons simplement dans quelle direction il conviendrait de chercher : si l'intelligence a certainement ses lois propres, le philosophe qui use de l'intelligence ne peut pas ne pas vivre dans un certain climat moral et spirituel. Si la vie morale est d'un autre ordre que la vie intellectuelle, sans la connaissance du monde et de l'homme, la morale risque d'être arbitraire. Là où Descartes sépare, donnant comme une double allure à sa philosophie, un problème d'unité se pose, d'unité dans la distinction. Communiquer à la vie morale quelque chose des certitudes objectives de l'intelligence pure ne devrait pas lui ôter son pathétique. Reconnaître que l'intelligence a son histoire, qui porte la marque du drame humain, ce ne devrait pas lui ôter sa vocation à l'être et à l'objet. Il importe pour l'avenir de la philosophie que cette double démonstration soit faite. Pour cette tâche urgente, Descartes est à la fois danger et secours. Philosophe de l'ambiguïté.

ÉTIENNE BORNE.

L'actualité scientifique de Descartes

La question de savoir si Descartes est encore actuel au regard de la science, et dans quelle mesure il peut l'être, cette question assez complexe semble comporter plusieurs réponses. On peut dire en première approximation : d'une part que son génial apport mathématique reste acquis, d'autre part que le programme général et comme définitif assigné par le grand philosophe à la science se heurte désormais à des bornes, que le physicien cartésien de notre temps doit confesser son échec. Mais alors, Descartes se révélerait-il, sur toute la ligne, « inactuel » ? Car, enfin, si la Géométrie analytique, science faite, assurée, n'est ni d'hier ni d'aujourd'hui, c'est qu'elle est de tous les temps, et l'on peut à peine parler de son actualité. Quant à la Physique, nul ne songe à sauver les « tourbillons »; et nous venons de dire que le programme d'ensemble proposé, imposé par Descartes au savant futur, le Mécanisme, passe décidément un mauvais quart d'heure.

Mais il y a, d'autre part, la Relativité qui, elle, fait figure de surcartésianisme. Et il y a beaucoup de rationalisme cartésien, épars, rémanent, un peu partout dans notre science.

Reste donc à voir tout ceci dans le détail, à le nuancer, ou du moins à le dégrossir. Et j'inscrirais volontiers au seuil de cet article ce que Faguet disait plaisamment au terme du sien : « Ce qui reste, c'est que Descartes est un grand homme. De cela, il était sûr; et s'il a cru qu'adversaires et partisans en seraient éternellement aussi sûrs que lui, c'est encore en cela qu'il s'est le moins trompé. »

I

LES MATHÉMATIQUES PURES

Les Mathématiques doivent surtout trois choses à Descartes : une simplification d'écriture dont nous profitons encore; une technique particulière, à grand rendement; une hégémonie scientifique telle qu'on peut appeler Descartes le fondateur de l'impérialisme mathématique.

La notation de l'algèbre, au début du XVIIe siècle, formait un véritable maquis à peine défriché par Viète et Clavius. Notre philosophe en fait un parc à la française : dès les *Regulae,* il réduit les signes à ceux des quatre opérations de l'arithmétique, les lettres à celles de l'alphabet latin; avec la *Géométrie,* il désigne les inconnues par x, y, z, et il joint le symbole des racines à ceux des quatre règles. Si la science n'est qu'une langue bien faite, il est important déjà d'en perfectionner les signes.

Mais Descartes a d'autres titres à la gloire : il rapproche impérieusement algèbre et géométrie, il fonde la géométrie analytique. Cette puissante synthèse ramène les problèmes concernant les figures à des calculs portant sur des longueurs positives ou négatives; les positions s'y traduisent en nombre; plus généralement, les propriétés qualitatives s'y étudient au moyen des méthodes purement quantitatives de l'algèbre. Tout le monde fait de la géométrie analytique sans le savoir, à la manière de M. Jourdain pour la prose. M. Borel l'a déjà remarqué : chercher une rue sur un plan à l'aide de lettres ou de nombre, suivre une courbe de température ou lire un graphique dans le journal, c'est employer les coordonnées cartésiennes. Ces coordonnées, elles, restent à la base de toute représentation dans l'espace. Le calcul vectoriel s'y ramène si l'on veut. Des généralisations comme celles de Jordan, comme les figures quadrimensionnelles euclidiennes ou non-euclidiennes, furent rendues possibles grâce à la technique introduite par Des-

cartes. M. Élie Cartan, avec toute sa haute autorité de grand mathématicien, montre précisément combien la réforme cartésienne présentait d'avenir, en esquissant le *Rôle de la Géométrie analytique dans l'évolution de la Géométrie* (1).

Je laisse de côté l'aspect historique des origines de la réforme. D'autres, et singulièrement les Grecs ou Fermat, aperçurent avant Descartes quelques lueurs de la découverte. Gaston Milhaud, dans son beau livre sur *Descartes savant,* est peut-être celui qui fit la plus belle part aux prédécesseurs et rendit le moins à César, je veux dire à Descartes. La magistrale et classique étude de M. Léon Brunschvicg sur *Les étapes de la Philosophie mathématique,* le livre précieux de Pierre Boutroux, *L'idéal scientifique des mathématiciens,* — où nous voyons pour ainsi dire l'évolution interne de l'organisme, — ces ouvrages célèbres nous renseignent exactement sur l'acte créateur de Descartes. Le coup de barre, c'est bien lui qui l'a donné, parce que son génie découvrit toute la portée générale du procédé. Laplace, en qui revit si souvent, et dans l'expression même, l'ironie corrosive de Voltaire, Laplace n'en proclame pas moins, dans le *Système du Monde,* que « Descartes avait changé la face des sciences mathématiques par l'application féconde de l'algèbre à la théorie des courbes et des fonctions variables ». Dans un récent aperçu général à propos d'une réédition du *Discours,* M. Émile Picard concluait lui-même « qu'il faut juger Descartes savant sur l'orientation toute nouvelle donnée à la science par ses intuitions géniales et par une méthode dont il a suffisamment, avec de nombreux exemples, montré la fécondité. C'est par là qu'il est grand, et qu'il doit être placé au premier rang parmi les fondateurs dans la longue

(1) Congrès Descartes, Paris, 1937. — Tome VI, *Logique et Mathématiques* ; § IV, *Mathématiques et Intuition* (Actualités Scientifiques Hermann, nº 535).

élaboration de la science moderne (1) ». Sans doute aurait-on le droit d'appliquer singulièrement à l'œuvre mathématique ce que Émile Meyerson me disait un jour de Descartes en général : « On nous montre qu'il reste redevable au moyen âge des neuf dixièmes de sa formation! Parfait, mais c'est le dernier dixième qui m'intéresse... »

Actuellement, d'ailleurs, la fécondité de l'instrument forgé par le créateur de la Géométrie analytique ne semble point épuisée; transformé, perfectionné, il sert, reconnaissable, dans les voies les plus modernes. Citons encore l'illustre mathématicien que nous voyions plus haut témoigner pour Descartes : « Ce n'est pas méconnaître la puissance d'un outil que de chercher à l'adapter aux nouveaux problèmes que pose l'évolution de la science; c'est, en tous cas, être fidèle aux règles de la méthode cartésienne (2). »

Cette dernière affirmation met en cause non plus seulement la technique géométrique de Descartes, mais sa méthode. La « méthode cartésienne », l'expression, je crois, est sans ambiguïté pour le philosophe; mais, au point de vue des sciences, cela peut s'entendre de deux façons. Au sens restreint, il s'agit des mathématiques seules. Descartes a soulagé définitivement l'esprit, il a pratiqué — dirait Mach — une extraordinaire économie de pensée dans toute la vaste zone scientifique où son procédé analytique demeure efficace. Nous venons de voir même que les frontières de cette zone peuvent être habilement reculées. Là, Descartes a, pour ainsi dire, rendu mécanique, automatique, la solution des problèmes. Henri Poincaré, selon sa coutume, a vigoureusement marqué sur ce point la réforme cartésienne :

(1) Émile Picard, dans *Discours et Notices,* **** (Gauthier-Villars, 1936 ; p. 330).
(2) Élie Cartan, fin de la communication sur *Le rôle de la Géométrie analytique dans l'évolution de la Géométrie* au Congrès Descartes (*loc. cit.*, p. 153).

« Avant Descartes, dit-il, le hasard seul, ou le génie, permettait de résoudre une question géométrique; après Descartes, on a, pour arriver au résultat, des règles infaillibles ; pour être un géomètre, il suffit d'être patient. »

Mais, précisément, franchie cette zone où la patience suffit, où les procédés automatiques jouent, il fallait autre chose, et la pensée mathématique s'en est aperçu. A la suite même du passage en question, Poincaré ajoute : « Mais une méthode purement mécanique, qui ne demande à l'esprit d'invention aucun effort, ne peut être réellement féconde. Une nouvelle réforme était donc nécessaire : ce furent Poncelet et Chasles qui en furent les initiateurs. Grâce à eux, ce n'est plus ni à un hasard heureux, ni à une longue patience que nous devons demander la solution d'un problème, mais à une connaissance approfondie des faits mathématiques et de leurs rapports intimes (1). »

On saisit ici sur le vif la grandeur et la faiblesse du cartésianisme mathématique : nous devions apporter cette correction.

D'ailleurs, la méthode cartésienne a un sens plus général. N'oublions point que son créateur la tenait universelle; qu'il a marqué souvent son dédain de la mathématique pure; que, renouvelant en quelque sorte, à la manière moderne, l'espoir intégral de la magie ou de l'alchimie périmées, c'est un désir d'asservissement total de la Nature qu'il a proclamé. Le mathématicien passe avec lui de la contemplation à l'action. Ce n'est pas pour rien qu'un Auguste Comte verra en lui le principal introducteur de l'esprit positif en Occident; qu'un Huxley trouvera dans son système « l'âme de la philosophie et de la science contemporaines », c'est-à-dire d'une philosophie idéaliste et d'une science mécaniste (1).

(1) Notice sur Laguerre, dans *Savants et Écrivains* (Flammarion, 1910 ; p. 76).

(2) Cf. Émile Boutroux, *Études d'Histoire de la Philosophie* (Alcan, 1908; p. 293).

Dès lors, le cartésianisme promouvait le couple Mathématique-Mécanisme à la domination, à l'impérialisme que nous avons vu s'épanouir dans la science jusqu'à nos jours. Non pas dans la science seulement. Zeuthen et d'autres ont rattaché le triomphe du machinisme à la gloire de Descartes (1). L'Univers entiers ne serait plus alors qu'une machine, mathématiquement réglée. Le sommaire du paragraphe 64, livre II, des *Principes* énonce, et de ce ton souverain qu'adopte aisément Descartes : « Que je ne reçois point de principes en Physique qui ne soient aussi reçus en Mathématique, afin de pouvoir prouver par démonstration tout ce que j'en déduirai; et que ces principes suffisent, d'autant que tous les phénomènes de la Nature peuvent être expliqués par leur moyen. » Un disciple, le célèbre Oratorien Lamy, déclarera plus tard dans ses fameux *Entretiens sur les Sciences* : « A présent, on ne croit plus savoir une chose que lorsqu'on la peut expliquer mécaniquement. » C'est déjà le *credo* qui sera celui du XIXe siècle et que l'École anglaise pratiquera dans les moindres détails pour aboutir à la célèbre déclaration de lord Kelvin.

Mais cette Géométrie liée au Mécanisme, comment a-t-elle traversé la redoutable épreuve des révolutions récentes ? Cette fois, nous touchons le point névralgique du cartésianisme.

II

La Physique

On sait que la science actuelle se fonde sur deux grands ensembles, deux doctrines totalitaires, la Relativité, les Quanta. L'une est le couronnement même du

(1) On a remarqué déjà combien les machines à calculer, les intégrateurs, etc., sont dans la tradition cartésienne. Mais Descartes, en revanche, s'est prononcé imprudemment sur la possibilité du phonographe ou de l'avion : en niant cette possibilité.

Cartésianisme, l'âutre en marque la ruine ou du moins l'arrêt.

Avec la Relativité, nous sommes en présence d'un Cartésianisme supérieur, généralisé, ou, si l'on veut, poussé à ses ultimes conséquences. La réduction de la matière à l'étendue, la mathématisation de la Physique, le triomphe de la Géométrie et le triomphe de l'Analyse, la déduction complète et l'explication globale, c'est Descartes et c'est Einstein. On n'a guère à insister ici, puisque tout un ouvrage de Meyerson, précisément, *La Déduction Relativiste,* est comme la démonstration en règle de ce fait. Or, aucun doute sur l'orthodoxie de ces vues, la rigueur de cette démonstration. L'un des plus notoires relativistes, Hermann Weyl, écrivait déjà : « Le rêve de Descartes d'une physique purement géométrique semble se réaliser d'une manière toute naturelle et imprévue. Là se particulariseraient nettement les grandeurs d'extension. » Et plus techniquement : « L'Univers est une multiplicité métrique à 3 + 1 [trois d'Espace liées à une de Temps] dimensions; *tous les phénomènes physiques sont des émanations de sa métrique* (1). »

N'est-ce point le thème même, instrumenté à la moderne, des *Principes* de Descartes ?

Quant à Einstein, c'est en personne qu'il a conféré toute leur authenticité aux vues meyersoniennes, et par deux fois : dans son second article au *Times* (5 février 1929) et surtout dans l'étude qu'il consacre à l'auteur de *La Déduction Relativiste,* et que la *Revue Philosophique* publia, traduite par André Metz.

Si le Cartésianisme culmine en quelque sorte avec la Relativité, la théorie quantique lui inflige, en échange, un sérieux échec. Un humoriste dirait que Descartes a publié son *Discours* dix ans trop tard. Notre commémo-

(1) *Temps, Espace, Matière,* traduc. Juvet-Leroy (Blanchard, 1922; p. 249).

ration de 1937, si elle avait eu lieu une décade plus tôt, c'était la victoire intégrale du grand philosophe ! Or, c'est précisément en 1927, année « cruciale » s'il en fût, que Heisenberg développa toutes les conséquences des *relations d'incertitude*. L'analyse la plus fine des conditions expérimentales, faite du point de vue quantique, le conduisait à dénoncer l'impossibilité de connaître à la fois et rigoureusement la position d'une particule et sa vitesse, de déterminer exactement les « conditions initiales » d'une expérience ou d'un problème. Louis de Broglie nous a appris à concevoir dans toute son étendue la révolution qui ébranlait ainsi les bases mêmes sur lesquelles les savants modernes croyaient avoir bâti la science (1). Et, plus particulièrement, c'était le crépuscule de Descartes. Il avait tracé pour programme, à toute explication future des phénomènes, le schéma mécaniste « par figure et mouvement ». Le dernier état de la science, ses plus fins résultats montraient qu'au fond des choses l'on ne peut plus parler en même temps et avec précision de figure *et* de mouvement. Il faut choisir. Dès lors, il n'y a plus d'explication par le mécanisme, plus de mécanisme.

Ajoutons d'ailleurs que nous n'avons plus ni l'étendue, ni le mouvement comme notions claires et distinctes, à l'échelle atomique. Une fois de plus apparaît cette idée qu'un ensemble scientifique a sa valeur liée aux « dimensions », au cadre expérimental dont il fait partie et qu'il décrit. Son sens s'affaiblit, puis se perd lorsqu'on s'éloigne de plus en plus de son échelle (2).

(1) Nous avons esquissé ces idées dans nos articles de 1931 à *La Vie Intellectuelle* : « L'œuvre de Louis de Broglie et la Physique d'aujourd'hui. » Voir également le recueil récent du grand physicien : *Matière et Lumière* (Albin Michel, 1937).

(2) La question fameuse et toute cartésienne elle aussi de « l'Unité de la science » appellerait pareillement bien des réserves. Elle non plus ne nous apparaît pas si nettement « claire et distincte » aujourd'hui. Mais le savant mathématicien de Zurich, M. Gonseth, a résumé ses idées sur ce point dans une communication au Congrès Descartes, à laquelle nous renvoyons (t. IV, pp. 58 sq.).

III

Conclusion

Ainsi nous avons vu successivement le grand fondateur de la philosophie et, nous aurions déclaré, dix ans plus tôt encore, de la science modernes exercer son empire dans l'évolution de la Géométrie, dans l'étonnante province mathématique et physique de la Relativité, mais perdre cet empire avec la dernière conquête de l'esprit scientifique : la théorie des Quanta sous sa forme actuelle. L'échec est grave, rien n'annonce aujourd'hui qu'il trouvera son remède. Les efforts désespérés des médecins, les vœux ardents des amis ou des partisans ont échoué sur toute la ligne. C'est tout juste si, pour sauver le malade, on n'a pas fait appel à ce qu'il détestait le plus, aux « qualités occultes », réincarnées sous le nom plus moderne de « paramètres cachés ».

Est-ce à dire que le Cartésianisme est mort, et que nous fêtons, cette année, un cadavre ? Je ne le crois pas, malgré les rudes blessures que nous venons de compter. D'abord, rien de tout cela, et cette moderne critique même n'eût été possible sans lui. Ce fils prodigue est encore un fils, même s'il ne doit jamais faire retour.

L'immense édifice de la Relativité, à lui seul, témoignerait avec éclat de l'actualité scientifique de Descartes. Certes, peut-être y saurait-on voir une preuve nouvelle que cet édifice porte le style classique à son apogée, qu'il parachève la tradition et la corrige plus qu'il n'inaugure des temps nouveaux.

Les Quanta seuls ont droit à ce titre, et les Quanta disent à Descartes : Tu n'iras pas plus loin !

Mais si le chant de victoire de 1637 n'est plus de saison, il ne serait pas juste, je pense, de conclure à la ruine totale. Nos procédés de pensée, nos besoins d'image sont trop imprégnés de Descartes et de ses successeurs.

Là même où il est apparu *incertain*, convenons qu'il n'est pas tout à fait *inutile*.

Et puis, songeons à l'épilogue de M. Ch. Adam : « Quelle leçon toute sa vie de labeur ne donne-t-elle pas aux nouvelles générations de philosophes, qui commencent enfin à comprendre la nécessité, pour philosopher, d'une discipline scientifique ! (1) » Évoquons, avec la belle phrase de M. Brunschvicg, *le rêve sublime de Descartes* : « Lier le savoir méthodique et le succès pratique, affranchir l'homme des contraintes matérielles ou sociales pour donner à l'espèce tout entière la conscience d'une unité intime et d'une destinée universelle (2). »

De sorte que, décidément, je ne crois pas qu'on soit quitte dès aujourd'hui envers lui si on le roule dans ce linceul de pourpre où dorment les dieux morts.

André George.

Témoignages actuels sur Descartes

Il fallait donc s'attendre à voir l'année 1937, date du troisième centenaire de la publication du *Discours de la Méthode*, fertile en manifestations cartésiennes. Elle le fut au-delà de toute prévision. Le IXe Congrès International de Philosophie fut tout exprès avancé d'une année, placé sous le patronage de Descartes, inspiré par des thèmes cartésiens, et, pour une part très importante, consacré à des études expressément cartésiennes. D'autres congrès suivirent l'exemple ou même le précédèrent, tel le second Congrès Thomiste international de Rome, qui poursuivit ses travaux en novembre de l'année dernière en tenant largement compte de la philosophie cartésienne. De leur côté, les revues se

(1) *Descartes, sa vie, son œuvre* ; Boivin, 1937 ; p. 166.
(2) *René Descartes*.; Rieder, 1937 ; p. 84

gardèrent bien de rester en dehors du mouvement. Dès janvier, la *Revue de Métaphysique et de Morale* faisait paraître un volumineux numéro spécial d'études suscitées par l'occasion. En mai, la *Revue Philosophique* produisait le sien avec non moins d'ampleur. La France fut loin d'avoir seule l'initiative. En Italie, la *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* a édité un puissant volume de 800 pages d'impression serrée, faisant appel à quelque soixante collaborateurs, à lui seul un vrai monument. La très estimable revue de Buenos Aires, *Estudios*, faisait de son numéro d'août un fort intéressant hommage à Descartes. Et l'on ne parle pas des témoignages de bien d'autres périodiques, sans compter les articles isolés, parus en toute langue. On n'en resta même point aux congrès ou aux doctes études, témoin ce curieux pèlerinage qui conduisit au Poitou les dévots du philosophe et, dit-on, fut l'occasion de quelques savoureux discours officiels. Bref, Descartes fut d'actualité chez les intelletuels.

L'enseignement de l'histoire

A partir des témoignages de notre année, il faut, de préférence à la physionomie de l'homme et même du penseur que Descartes fut en lui-même, songer à évoquer ici les aspects de la signification prise pour le présent par le cartésianisme. Il nous faut d'ailleurs noter que la conscience de la diversité de ces deux points de vue s'est faite plus vive de nos jours. Tout au cours des années précédentes, on a beaucoup repris l'étude historique de Descartes. En font foi, entre bien d'autres, les importants travaux de MM. Gilson, Gouhier, Mesnard, et même ceux du P. Laberthonnière. De même une bonne part des hommages qui, ces derniers mois, vinrent au philosophe, ne crurent pas pouvoir mieux faire que s'attacher à préciser avec plus de fidélité la physionomie de l'homme et de sa vraie pensée. Cela nous a valu plusieurs études très remarquables (1). Certains ont eu

(1) Parmi ces dernières, il faudra tenir compte en tout premier lieu de celle que la *Revue de Métaphysique et de Morale* a fait paraître, sous la signature de M. J. Laporte, sur la liberté selon Descartes. La question, qui semblait jugée dans les ouvrages de ces dernières années, en est toute renouvelée.

la surprise de rencontrer un Descartes singulièrement moins autonome dans sa pensée que la tradition n'était arrivée à se le figurer, singulièrement plus nourri de toutes ces connaissances qui précèdent la réflexion méthodique et dont le *Discours* a parfois semblé faire bon marché. La *Note conjointe sur M. Descartes*, de Péguy, nous avait d'ailleurs bien préparé à cette révision de notre image de Descartes. La noble tête du portrait de Franz Hals avait, de ses grands yeux, considéré bien des spectacles sensibles et soutenu bien des recherches d'observation avant que de pratiquer le dépouillement de l'étonnant prélude à la troisième *Méditation Métaphysique*. Cela, le sens de la véracité historique nous l'a beaucoup rappelé cette année.

Cependant, l'on a montré de la sorte en Descartes ce qui est le moins proche de la signification habituellement reconnue au cartésianisme. Lorsque l'on veut se définir ce dernier, à moins d'être très averti, les éléments de référence à la connaissance de tous et à l'expérience sensible ne prennent point place dans la caractéristique. Aussi bien voit-on dans leur absence la justification la plus obvie de la protestation qu'il est fréquent d'entendre élever contre le cartésianisme intempérant. Nombreux sont ceux qui ont encore présentes à la pensée les lignes sévères de l'ouvrage du docteur Carrel, rendant Descartes responsable de la méconnaissance moderne de l'homme. Une telle dénonciation du cartésianisme est, elle aussi, un thème de notre pensée, un peu confus parfois, mais trop souvent repris pour être sans fondement.

Le cartésianisme aurait-il donc trahi Descartes ? Qu'ils inclinent à l'apologie ou à la critique, les témoignages que l'on a pu recueillir cette année ne nous incitent guère à répondre affirmativement. Avec, certes, bien des incompréhensions de détail, Descartes a toujours été suffisamment entendu de ceux qui sont venus après lui. La mâle solidité d'un style décidé l'a beaucoup servi à cet égard. Mais l'on a entendu en Descartes avant tout ce que ce dernier *voulait* expressément tenir pour philosophie. Échappant aux décrets de cette juridiction réfléchie, la philosophie obtint en Descartes certaines autres conditions de fait. Chez lui, comme en toute autre pensée, la démarche philosophique était engagée bien avant le doute méthodique et le « Je pense ». N'importe, Descartes sera le répondant de toutes

les pensées qui estiment tenir dans le « Je pense » l'éveil absolu et par soi suffisant de l'esprit humain à la vie philosophique. Les pensées sont déterminatrices d'autres pensées par la physionomie qu'elles se composent bien plus que par leur vraie condition. Les hommages rendus à Descartes en seront toujours la preuve.

On ne s'étonnera donc pas de voir le domaine significatif du cartésianisme posséder une extension moindre que celle embrassée par la pensée de Descartes. Ce domaine varie d'ailleurs légèrement en importance et en nature selon les époques. Pour en reconnaître les horizons actuels, c'est une aubaine que cette accumulation soudaine de témoignages suffisamment convergents.

A leur lumière, on peut discerner deux fonctions inspiratrices du cartésianisme, bien dérivées l'une et l'autre des mêmes pensées, mais de pensées orientées suivant deux préoccupations de destinations différentes. Il y a le cartésianisme des savants, qui voient dans la Méthode l'inspiratrice de leur progrès scientifique, comme il y a le cartésianisme des philosophes, qui voient dans cette même Méthode le lieu d'une expérience réflexive de la nature de l'esprit par lui-même, expérience essentielle à la vie philosophique.

Le cartésianisme des savants

Le premier s'incarne dans l'effort du savant plus encore qu'il ne fournit un thème à ses pensées.

Mathématiciens et théoriciens

Qu'ils se disent cartésiens ou tout autres, le mathématicien ou le théoricien de la physique conduisent toujours leur effort sous les conditions initiales du cartésianisme. Il est sans doute déjà bien des ruptures matérielles avec ces conditions initiales si l'on confronte les résultats de cet effort avec ceux que Descartes avait pensé devoir se fixer. On sait, par exemple, l'aventure historique des règles du choc et du système des tourbillons. Bien des voix qui se sont fait entendre cette année ont, de fait, mis en évidence de semblables et plus récentes ruptures. La plus notable de celles qui retiennent pour l'instant l'attention des physi-

ciens est celle qui s'introduit avec les considérations quantiques et la part d'indéterminisme qu'elles semblent impliquer (1). Et il en existe d'autres...

Mais ceci laisse intacte la substance de l'idéal méthodique de Descartes. On l'a fait remarquer bien des fois. M. Brunschvicg, dans une note donnée à la *Revue Philosophique*, discutant l'existence d'une épistémologie non-cartésienne qui se donnerait carrière dans la science moderne, nous le dit une fois de plus : « La physique de Descartes, à la prendre dans le détail effectif de son exécution, proteste contre le dogmatisme apparent qui faisait de sa méthode un système fermé sur soi, fermé aussi sur les progrès ultérieurs des combinaisons mathématiques ou du savoir expérimental (2). » Les mathématiciens eux-mêmes en ont conscience. Témoin la communication faite au Congrès de Philosophie par le grand géomètre qu'est M. E. Cartan : « Descartes a mis entre les mains des géomètres un outil d'une puissance et d'une fécondité admirables... Ce n'est pas méconnaître la puissance d'un outil que de chercher à l'adapter aux nouveaux problèmes que pose l'évolution de la science; c'est, en tout cas, être fidèle aux règles de la méthode cartésienne (3). »

La question du cartésianisme scientifique n'est pas vidée pour autant. Même dans les sciences rationnelles, il y a plus que ne songe à viser le cartésianisme. Il y a quelques années déjà, P. Boutroux, dans un remarquable ouvrage sur l'*Idéal scientifique du mathématicien*, avait mis en évidence une certaine faillite de l'idéal cartésien au sein même de cette analyse moderne qui a tant déconcerté les prétentions de l'al-

(1) Les actes du IX[e] Congrès de Philosophie ne laissent pas de montrer que cette rupture occupe très sérieusement la réflexion des savants. Ceux-ci, d'ailleurs, ne sont pas unanimes sur l'interprétation philosophique du fait en question. Les uns (Einstein, Langevin) cherchent un artifice destiné à sauvegarder le principe d'une détermination rigoureuse en soi des actions naturelles; les autres, et notamment L. de Broglie, proposent une solution plus radicale et peut-être plus profonde, revenant au fond à une révision de l'idée que nous avions fini par nous faire de l'enchaînement des déterminations telles que la mécanique classique nous permettait de les concevoir.

(2) *Rev. Phil.*, mai 1937, p. 38.

(3) *Actes du Congrès de Phil.*, VI, pp. 148 et 153.

gébrisme à l'universalité. Plusieurs voix ont, cette année, fait écho à celle de P. Boutroux. Il n'en est peut-être point de plus autorisée ni de plus suggestive que celle de M. A. Denjoy. Ses remarques sur la part d'empirisme dans la logique mathématique disent avec une netteté remarquable le fait qui, dans toute discipline rationnelle, vient sans cesse battre en brèche l'assurance méthodique du cartésianisme. Voici ce qu'il nous dit au sujet des problèmes ouverts à la pensée par l'analyse de l'infini : « La pensée mathématique a commencé par se trouver désemparée devant ces questions nouvelles. Elle a mélangé à des raisonnements corrects les raisonnements faux, sans s'apercevoir ni en quoi ces derniers étaient faux, ni même qu'ils le fussent. C'est uniquement par les conséquences contradictoires, ultérieurement et parfois très tardivement rencontrées, que les mathématiciens ont découvert l'illégitimité de la logique dont ils se tenaient précédemment pour satisfaits. C'est en apportant successivement aux principes qui les guidaient les retouches rendus nécessaires par les échecs enregistrés que les mathématiciens sont parvenus à énoncer les règles logiques adaptées à l'ordre d'idées en cause (1). » Ce qui heurte en cela le cartésianisme, c'est la rencontre d'un problème qui n'est plus seulement un cas d'espèce englobé sous la généralité de la méthode, mais nous met en présence, et radicalement, d'un genre nouveau de problème, déconcertant, au besoin à son insu, tout procédé, antérieurement fixé, de la méthode. Le cartésianisme pense spontanément avoir tout enveloppé dans « les considérations les plus générales ». Or, il n'est point, même en science, de genre qui soit le plus général et unique, mais, comme l'avait déjà senti le vieux Platon, une pluralité (et même, au moins en mathématiques, une infinité) de genres, à leur façon chacun primitif, et pourtant communicants entre eux. Le problème du passage d'un de ces genres à un autre a échappé aux mailles du réseau cartésien. Par là, et malgré un avis aussi autorisé que celui de M. Brunschvicg, que nous rappelions à l'instant, il y a sans doute lieu de compléter et de reviser l'épistémologie de Descartes, même relative aux sciences rationnelles. Ce qui est vrai, c'est qu'en matière rationnelle il faudra toujours partir de la base que le cartésianisme nous

(1) *Actes du Congrès de Phil.*, VI, pp. 112-113.

donne. Car il faut bien commencer par élaborer un genre de rationalité pour y rencontrer, de l'intérieur, un de ces points mystérieux de communication et de passage avec autre chose, qu'il nous est impossible de connaître autrement. Que les échecs du cartésianisme nous apprennent simplement ici l'infinie variété des possibilités rationnelles et les tromperies d'une raison qui veut faire de l'*a priori* un canon de vérité, au lieu de le maintenir à son rang d'instrument de l'intelligence.

L'idéal cartésien et l'expérimentateur

L'on a parlé jusqu'à présent des « rationaux » de la science, mathématiciens et théoriciens de la physique. L'idéal cartésien s'incarne-t-il aussi bien chez l'expérimentateur ? Il est dommage que l'on n'ait guère songé à nous répondre cette année. Peut-être, cependant, cette discrétion, ce silence, sont-ils par eux-mêmes un début de réponse ?... Comme si l'on n'avait pas voulu, en une circonstance toute consacrée à la gloire cartésienne, rouvrir un débat qui risquerait de devoir se conclure sur de sérieuses réserves, même de la part de tout un groupe de savants. Descartes passe, et non sans quelque raison, pour avoir méconnu la méthode expérimentale. Ainsi les expérimentateurs, dont le comportement serait loin d'être cartésien, auraient préféré cette fois garder le silence.

Disons cependant, à la faible mesure où nous avons avec eux quelque familiarité, que leur sentiment est plus partagé. Deux points les séparent du cartésianisme. Tout d'abord un sens aigu du primat expérimental de ce dont la nouveauté, bien loin de préciser seulement ce que l'on savait déjà, apprend tout autre chose. La méthode cartésienne, elle, semble ne jamais attendre autre chose que ce qui confirme, précise, spécifie le déjà connu. Elle se scandalise du reste. En second lieu, une soumission de tous les instants à la nécessité de reconduire tous les objets à l'échelle humaine et à l'ordre de la perception sous ses conditions corporelles concrètes. Les électrons sont inimaginablement petits par rapport à ce corps qui est le nôtre, les nébuleuses inimaginablement loin de nos lieux familiers. Cela n'entrave en rien la virtuosité du calculateur. Mais il a fallu que l'expérimentateur ramenât au niveau de son

corps, de sa perception, l'existence même de ces objets et les propriétés qu'on leur connaît. Sévère exigence avec laquelle on ne triche jamais, mais qui donne leur dignité aux dispositifs expérimentaux, à un grand télescope, à une chambre de Wilson. Or, cette signification humaine de l'appareillage expérimental enveloppe un secret que le cartésianisme s'est dispensé de tirer au clair, dont même il a méconnu l'existence en affirmant l'absolue distinction de l'âme d'avec le corps. Et, pourtant, l'expérience du physicien est aussi une expérience de l'union de l'esprit et du corps ! La réflexion des derniers théoriciens de la physique moderne sur la nature des « observables » amorce à peine la formulation intellectuelle des enseignements de cette condition humaine et naturelle de l'expérience savante.

Malgré cela, au moins en physique, et ce que l'on va dire ne vaut pas toujours que pour ce domaine, l'expérience savante comporte généralement quelque chose de cartésien. Il faut attacher une objectivité physique aux actions poursuivies. Le faire n'est pas si facile qu'il le paraît. Témoins les tâtonnements de la chimie, qui virent des esprits de premier ordre distiller, précipiter, faire entrer en réaction... on ne sait pas quoi. En fait, cette objectivité requiert l'acquisition progressive d'un réseau très serré de définitions des éléments ou des faits élémentaires, et, dans bien des cas, la suppléance de plus de conventions que les expérimentateurs ne le croient parfois. Il faut aussi mettre en évidence les circonstances numériques des objets physiques, obtenir ces mesures soignées, capitales pour le théoricien autant que pour l'utilisateur éventuel du savoir. Or, jusqu'à présent, ces mesures ont toujours été obtenues non seulement par une réduction des objets à des « dimensions », — au sens où Descartes emploie ce mot dans les *Regulae*, — mais aussi par une réduction des rapports aux rapports sur lesquels la mécanique a prise... Il y a toute une philosophie dans le choix des unités fondamentales et la dérivation des opérations métrologiques. Les admirables rapports de la commission de l'an II pour l'établissement du système métrique en avaient déjà la conscience bien vive.

Cependant, chez l'expérimentateur, ce cartésianisme reste implicite pour une large part. C'est principalement par le biais des instruments mis en œuvre qu'il s'introduit dans l'expérience. Car ces derniers, portant en eux, de par leur

construction même, le système des définitions, des conventions et des réductions admises des objets et des rapports aux quantités et aux rapports fondamentaux, en enveloppent dans leur usage l'application quasi automatique. Ils sont ainsi les intermédiaires d'une rationalisation toute naturelle et familière de l'objectivité expérimentale. Pour reprendre dès lors l'analogie de Galilée, à la mesure où, dans le dialogue expérimental entre l'homme et la nature, l'usage des instruments peut être assimilée à la médiation du langage nécessaire pour formuler une question quelconque, l'expérimentateur lui aussi, parfois sans y songer, s'exprime en langue cartésienne, toutefois dans une langue cartésienne à niveau d'une certaine échelle de perception. Surtout, il n'attend pas que la nature lui tienne nécessairement un semblable langage. Enfin, bien que peut-être cela n'ait pas encore eu pour lui de conséquence pratique, il peut soupçonner que les termes qui interviennent dans ses questions — les instruments qu'il a pu construire — n'appartiennent jamais absolument au vocabulaire idéal du cartésianisme : il faudrait, pour cela, que les instruments soient construits à partir de matériaux qui n'appartinssent pas à la nature, ce qui est impossible.

L'expérimentateur, lui aussi, plus qu'il ne le pense peut-être, entre dans la mouvance de la pensée cartésienne. Mais c'est d'une façon toute particulière, qui laisse intacte en lui une naturelle ressource d'indépendance. C'est de cela, sans doute, qu'il tient un équilibre humain de la pensée physique que le théoricien n'a pas toujours au même degré.

C'est ce cartésianisme des savants qui se trouve le plus voisin de la présence cartésienne intime à notre société. Si cette présence est si forte, c'est parce que, depuis trois siècles, notre civilisation n'est crue devoir être bénéficiaire de la science, et a fait tous ses efforts pour l'être. Le cartésianisme est ici presque le père de la philosophie de l'Encyclopédie. Il s'en est donc suivi un effort tenace et véritablement prodigieux pour transformer l'insertion de l'homme dans le monde suivant l'idée que le cartésianisme permettait de se faire et de l'homme et de sa condition vis-à-vis de la nature.

Est-il possible de juger de cet effort par la signification que les savants eux-mêmes reconnaissent au cartésianisme dans leur progrès scientifique ? C'est, au fond, le problème

que posait implicitement l'admirable Palais de la Découverte, non seulement par ce qu'il était en lui-même, mais par la place qu'il tenait dans l'exposition de cette année. Problème trop grave, trop lourd et trop vital pour apparaître dans les esprits sous des espèces autres que celles de la solution même qu'on lui veut donner. La littérature officielle, discours d'inaugurations, conférences et le reste, a voulu conclure directement des conditions de la science au statut de l'homme : « La découverte scientifique a été le facteur principal, et peut-être le facteur unique, du progrès humain », nous dit M. J. Perrin (1). Rappelons simplement les lignes plus modestes que L. de Broglie rééditait cette année même : « Savoir c'est pouvoir, a-t-on dit, mais, hélas ! si c'est pouvoir le bien c'est aussi pouvoir le mal ! L'humanité de notre temps, avec les moyens de destruction dont elle dispose, est semblable à un enfant qui tient un revolver chargé entre ses mains et ne se rend pas compte du danger qu'il court en le manipulant. On veut croire que l'enfant arrivera à l'âge de raison avant que se soit produit une irréparable catastrophe, mais évidemment l'on reste inquiet (2). »

Le cartésianisme philosophique

Signe auquel nul savant ne reste indifférent, le cartésianisme est bien tel également pour les philosophes. Il l'est assez différemment. Le philosophe recherche dans le cartésianisme non tant les résultats de la méthode cartésienne que l'inspiration qu'il peut rencontrer dans une expérience intellectuelle. Le thème de l'importance de cette expérience n'est pas toujours apparu dans l'histoire de la philosophie avec la netteté acquise, depuis quelques décades, sous l'influence incontestable de M. Brunschvicg et de la ferveur philosophique dont fut animé le groupe de ceux qui fondèrent la *Revue de Métaphysique et de Morale*.

Il semble que, pour notre temps, l'accord soit à peu près général sur le fait, le sérieux et l'importance de l'expérience intellectuelle et spirituelle de la philosophie de Descartes.

(1) Dans la préface qu'il a donnée au catalogue du Palais de la Découverte, p. 5.

(2) *Matière et Lumière*, p. 329.

C'est même cela qui a permis à des philosophes de tendances bien différentes de s'unir dans un hommage de principe rendu au génie cartésien. Mais il y a peut-être beaucoup moins d'accord sur la signification attribuée à cette expérience, et il est peu de philosophes qui aient affronté la redoutable épreuve d'un jugement à porter sur la doctrine que le cartésianisme en a dérivée.

Le « Je pense » de Descartes semble, en effet, se comporter comme s'il enveloppait devant la postérité une ambiguïté, une alternative essentielle qu'il est loisible aux disciples de résoudre au moins de deux façons différentes. Il se produit encore de nos jours un phénomène un peu analogue à celui de l'opposition de Malebranche à Spinoza.

M. Brunschvicg

On sent à travers toute l'œuvre de M. Brunschvicg, et on le sent encore plus dans les trois témoignages cartésiens que l'année lui a fourni l'occasion de donner (1), que ce qui l'a toujours sollicité et retenu dans le « Je pense » de Descartes, c'est, outre la méthode de libération spirituelle dont il est la conclusion, la présence de l'esprit à soi-même dans une intuition enfin délivrée de la menace de stérilité qui a toujours pesé durement sur tout essai intuitif. Le génie cartésien aurait été précisément d'entrevoir le point — ce point magique vainement cherché par le platonisme — par où l'intuition est authentiquement *puissance* de vérité, appelle tout naturellement sa continuation et son épanouissement dans la méthode, son explicitation dans la déduction. Le développement, à la fois analytique et constructif, de la Mathesis universelle se charge, avec Descartes, de rendre l'intuition indéfiniment féconde. Fécondité qui ne rompt pas, mais plutôt confirme aux yeux de M. Brunschvicg l'intériorité de l'esprit à soi-même. Car « l'intuition intellectuelle tend déjà chez Descartes à devenir ce qu'elle sera franchement chez Spinoza, intuition non de concept, mais de jugement, c'est-à-dire non de chose, mais d'acte. Elle prend conscience de soi dans la spiritualité pure des *rap-*

(1) *Revue de Métaphysique et de Morale :* La pensée intuitive chez Descartes et chez les cartésiens. — *Rev. Phil. :* Notes sur l'épistémologie cartésienne. — *Actes du Congrès de Phil.*, VIII, pp. 18-23.

ports ou *proportions* auxquels sont suspendues « les longues chaînes de raisons » qui sont susceptibles de se développer à priori, indépendamment de tout appel à l'illustration spatiale » (1).

Ainsi, ce que M. Brunschvicg a voulu entrevoir dans cette condition de l'intuition cartésienne, c'est la perspective d'immanence intégrale qu'il sait bien n'être point totalement celle de Descartes, mais qu'il sait bien aussi avoir été placée sur le chemin du cartésianisme puisque Spinoza s'y est engagé à fond. Descartes est ainsi, peut-être malgré lui (au fond, ne semble-t-il pas plus convaincant encore, aux yeux de M. Brunschvicg, qu'il le soit malgré lui ?), l'initiateur d'une nouvelle prise de possession, libérée de tout dogme, des choses les plus hautes de l'esprit : Dieu, le Dieu intime et caché, le destin personnel.

Compte tenu de Spinoza, M. Brunschvicg a ainsi placé sous le signe du cartésianisme un idéal qui fut surtout vivace au temps de la fondation de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, et qui ne s'est point complètement évanoui, idéal d'une religion libre de toute attache dogmatique et qui dispensât les assoiffés de la vie de l'esprit de retourner aux autels familiers. Mais c'est un idéal auquel une nouvelle génération ne se sent guère le cœur de s'arrêter. Le mystère du vrai Dieu, lorsqu'elle en est touchée, lui semble plus grave et plus profond que celui du Dieu que M. Brunschvicg veut absorber dans l'immanence de l'esprit et n'adorer que là. Le secret de l'homme, elle le pressent dans un mystère d'insuffisance que seule, par delà la mort même, peut combler une vie spirituelle orientée vers le Dieu tout-puissant, créateur du ciel, de la terre et de l'esprit de l'homme lui-même. Il faut du moins reconnaître que le débat amorcé lors du Congrès de Philosophie par la communication de G. Marcel prit fin sur un dialogue qui ne manqua pas de grandeur : « La mort de M. Gabriel Marcel semble beaucoup préoccuper M. Gabriel Marcel; la mort de Léon Brunschvicg laisse plus indifférent Léon Brunschvicg », en vint à dire M. Brunschvicg. — « M. Léon Brunschvicg sera-t-il aussi indifférent à la mort de ceux qu'il aime ? », reprit alors G. Marcel.

(1) *Actes du Congrès de Phil.*, VII, p. 21.

L'interprétation transcendante

Que la signification philosophique du cartésianisme telle que la précise M. Brunschvicg ne rallie pas tous les philosophes, celui-ci serait peut-être le dernier à s'en étonner. Le « Je pense » de Descartes n'est point la position d'une immanence intégrale. Il fait appel à un Dieu qui, s'il est le Dieu des philosophes, est aussi, de toute la volonté de Descartes, le Dieu de la réflexion chrétienne (1). Et s'il y fait appel, c'est que l'inventaire que l'intelligence réflexive fait des conditions de la conscience de soi comporte des données plus nombreuses que la seule intuition intellectuelle tendant à être intuition de l'acte de juger dont parle M. Brunschvicg. Comme le remarque judicieusement M. A. Reymond, dans le « Je pense, donc Je suis » de Descartes, être et réflexion sur l'être, malgré leur union indissoluble, ne sauraient s'identifier (2). Et ce n'est pas tout. Si même l'on pouvait parler sans réserves d'une *intuition* d'être, que Descartes aurait alors reconnue, il faudrait bien se garder de la tenir, chez ce dernier, pour indépendante d'une donnée, tant bien que mal nommée *représentation* par un effort intéressant comme l'est celui dont témoigne la communication de M. Devolvé. Pour Descartes, en effet, « l'action d'affirmer est quelque chose de distinct de l'idée affirmée, s'y oppose et s'y ajoute (3) ». (L'idée, c'est ici l'idée innée cartésienne, en tout premier lieu la représentation de l'étendue.) Ainsi, chez Descartes le jugement lui-même souscrit explicitement à une dualité.

L'on ne fait que citer presque au hasard quelques témoignages, mais ils sont très nombreux à attirer l'attention sur ces mêmes points. Il est bien certain que ces témoignages — et ils sont fondés sur des affirmations de Descartes lui-même — ne rendent pas toujours facile la compréhension du nœud de la pensée cartésienne. Descartes fut-il tel ou tel, en particulier idéaliste ou réaliste, comme on se l'est tant demandé ? Descartes serait lui-même assez en peine de répondre. La mise au point qui a approché le plus près de

(1) Cela est bien souligné dans une note très lucide de H. Gouhier sur Descartes et la religion (Supplément de la *Riv. Neo-Scol. di Filos.*, consacré à Descartes, pp. 417-424.

(2) *Actes du Congrès de Phil.*, VIII, p. 164.

(3) *Ibid.*, I, p. 26.

la vérité sur cette délicate question des origines cartésiennes de l'idéalisme nous est peut-être venue de l'étranger. D'une part, un article très étudié de M. S. V. Keeling, paru dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, sur le réalisme de Descartes et le rôle des Natures Simples, a mis en évidence l'espèce de réalisme rationalisant qu'a toujours poursuivi Descartes, et qui donne sa première amorce au système monadique des concepts qu'on verra chercher à se constituer chez Leibnitz. D'autre part, plusieurs communications au Congrès de Philosophie, venant surtout de philosophes de langue allemande (1), ont rappelé à quel point l'idéalisme était redevable à Descartes de sa « problématique », c'est-à-dire du cadre d'idées en référence auquel se posent immanquablement les questions. Tout ceci dit bien la nature de territoire frontière que représente la pensée cartésienne. Mais alors que jusqu'à présent la réflexion cartésienne a été considérée surtout comme une initiation à l'idéalisme, il est très intéressant de voir une équipe nouvelle de philosophes demander à Descartes de les aider à retrouver une philosophie d'orientation bien différente. Plus que jamais, Descartes est interrogé par une jeune génération sur son anthropologie, dont l'équilibre est certainement réaliste (2), et même sur les conditions intellectuelles d'une philosophie de l'être. Comme nous le dit encore M. Devolvé, le dualisme cartésien essentiel, qui suppose le concours de l' « intuition d'un être intérieur, capable de s'éprouver en continuité d'un Être parfait et créateur » et d'une « représentation spatiale à partir de l'expérience sensible... aujourd'hui bien plus qu'au cours des deux siècles qui nous séparent de lui, peut et doit produire ses effets dans le progrès de la philosophie humaine. C'est l'authentique forme de jeunesse d'une synthèse philosophique dont l'accomplissement s'impose à notre époque, et dont l'essentielle économie a été longtemps perdue de vue parce que le développement dis-

(1) F. Medicus : *Descarte's Cogito und der Deutsche Idealismus.* — J. Schwarz : *Die cartesianische Reflexion und die Methode der Denker der Deutsche Idealismus.* — A. Gehlen : *Descartes im Urteil Schellings* (*Actes du Congrès de Phil.*, III).

(2) Qu'il suffise de rappeler combien ces dernières années ont vu renaître l'intérêt accordé à l'éthique cartésienne, témoin le récent ouvrage de P. Mesnard. On trouvera aussi dans le numéro consacré à Descartes d'*Estudios* une intéressante étude de R. Saboia de Medeiros sur la synthèse de l'humanisme cartésien.

persif de l'analyse expérimentale rendait malaisé de bien comprendre la signification de ses résultats dans les esprits qu'ils fascinaient, obnubilait la faculté intuitive (1) ». Il y a, de nos jours, bien des parallèles à la pensée de M. Devolvé, bien des réponses harmoniques, tel le si remarquable besoin qu'éprouve la jeune philosophie française d'unir, dans sa formation, Maine de Biran à Descartes. L'influence cartésienne sur la philosophie semble ainsi peser dans un sens bien nouveau. Il est possible d'en concevoir de belles espérances. Descartes peut n'être pas qu'un maître d'idéalisme, et il est une vertu des vieux textes tant de fois scrutés qui commence d'apparaître avec une énergique nouveauté.

Un article de K. Jaspers

Il serait bon, cependant, que tant d'esprits si attentifs à faire participer Descartes au renouvellement de pensée dont, à l'intérieur de la philosophie française, le Congrès de philosophie a été la très remarquable manifestation, fassent l'épreuve de la mise en question de l'inspiration cartésienne. Par une circonstance heureuse, cette épreuve a été proposée cette année même, dans un long article de K. Jaspers, publié dans la *Revue Philosophique*. Il ne faut pas hésiter à reconnaître cet article comme d'une très notable importance. C'est, d'abord, l'*unique* article de cette année dans lequel un véritable philosophe ait eu le courage d'affronter dans son ensemble la philosophie cartésienne, avec le propos obstiné d'aller jusqu'au bout de la pensée et d'arriver, sur celle-ci, à un jugement qui ne pactise en rien. Le jugement que porte Jaspers est, en définitive, d'une terrible sévérité, et il apparaîtra probablement compter d'autant plus que l'on éprouvera davantage en soi le souci d'une métaphysique authentique. Il nous déconcertera par l'absence presque entière chez son auteur de tout ce qui conspire dans notre esprit à établir, de Descartes à nous, cette sympathie qui est peut-être l'apanage de la pensée française, que la *Note conjointe sur M. Descartes*, de Péguy, a su exprimer au nom de chacun de nous, et qui nous fera toujours nous refuser à juger Descartes comme il est ici jugé. Mais peut-être, une fois au moins, tout esprit doit-il faire l'effort de se dépouiller de cette sympathie innée et, ainsi dénudé,

(1) J. Devolvé, *loc. cit.*, pp. 28-29.

de confronter son cartésianisme avec les conditions de la métaphysique. La pensée de Jaspers est que, sous cet angle, il n'est d'authentique en Descartes que le point de réflexion certifiante du *Cogito*. Tout le reste du cartésianisme, du moins de la métaphysique cartésienne, est en faillite (1). L'on ne retrouve dans cette métaphysique que les traces, le spectre falsifié des valeurs essentielles de l'être. Les sentiers suivis par Descartes à partir du « Je pense » conduisent au vide, à des objets spécieux, mais sans substance. « L'étrangeté de cette philosophie réside en ce que, d'abord, on se sent attiré vers elle, et, ensuite, on a l'impression qu'elle vous fait faux bond. Ce sentiment peut s'expliquer ainsi : la philosophie de Descartes perd l'être proprement dit, bien qu'au début elle ait justement dirigé de toutes ses forces la pensée vers cet être. Ce n'est pas sa source, mais ses résultats qui rendent la perte manifeste (2). »

La critique de Jaspers est bien faite pour toucher par son acuité, par l'extraordinaire effort de sérieux philosophique qu'elle comporte. Dans son radicalisme, elle contient une très forte et substantielle leçon, bien qu'un peu austère. Elle nous montre Descartes trop préoccupé d'une volonté de puissance et trop abandonné de la puissance philosophique véritable pour avoir pu tenir les valeurs métaphysiques au niveau qu'exigeait en lui la conscience du « Je pense ». Et il fut trop pénétré de cette dernière pour qu'il pût lui être donné d'accéder à quelque authentique vérité métaphysique dans la condition humble qui reste permise à des esprits moins souverains. Interprétation peut-être extrémiste, mais qui éveille l'intelligence à d'essentielles confrontations de pensées. Si, après avoir tant rappelé les témoignages du rayonnement de Descartes sur notre siècle, l'on a tenu à terminer sur cette note plus sombre, c'est pour faire souvenir que le génie cartésien, à la manière d'un second Parménide, a implanté un aiguillon de feu dans l'intelligence humaine, mais laissé à celle-ci le soin de retrouver cet état nouveau de la sagesse dont il lui a fait entendre l'inoubliable requête.

D. Dubarle, O. P.

(1) Chose curieuse, sous un biais, l'étude de ce qui subsiste de Descartes dans l'inspiration de la philosophie de Spinoza pourrait conduire à des conclusions presque voisines.

(2) *Rev. Phil.*, p. 119.

LIVRES

André Bridoux, **Descartes, œuvres et lettres** (*Bibliothèque de la Pléiade,* 1 vol. in-12 de XXIV-1102 pp. Éditions de la N.R.F. — On ne pouvait mieux célébrer le tricentenaire du *Discours de la Méthode* qu'en consacrant à Descartes un volume de la Bibliothèque de la Pléiade. Jamais un pareil ensemble de textes n'a été mis à la disposition du public cultivé et des étudiants dans une édition accessible. Que ces 1102 minces feuillets représentent en outre un chef-d'œuvre typographique, c'est une qualité qui aurait ravi le philosophe, amateur de belles impressions.

Les textes sont parfaitement édités, d'après les onze volumes publiés par Adam et Tannery, complétés par celui que M. Léon Roth a donné plus récemment de la correspondance avec Huygens (double référence qui aurait d'ailleurs pu être indiquée). Le texte des *Méditations* et des *Principes* a été reproduit sans tenir compte des « corrections et additions » signalées par M. Adam à la fin de son tome IX; mais il ne s'agit que de quatre ou cinq fautes sans gravité.

Il était évidemment impossible de reprendre l'œuvre entière de Descartes. En écartant les traités scientifiques, M. André Bridoux a sans doute voulu éviter de transformer son livre en « morceaux choisis »; qulques pages, en effet, auraient, seules, trouvé place dans un volume qui n'est pas destiné aux historiens des sciences. M. Bridoux a pourtant dû se résigner à certaines coupures : il l'a fait quand il ne pouvait vraiment pas agir autrement; son édition est inspirée par le bon sens. Elle comprend les *Règles pour la direction de l'esprit* (traduction Georges Le Roy), le *Discours de la Méthode,* les *Méditations, Les Passions de l'âme, La Recherche de la vérité par la lumière naturelle* (traduction Bridoux pour la partie latine). Pour les *Principes,* M. Bridoux a donné la Préface, les deux premières parties, des fragments de la quatrième et, ce qui est très intelligent, la table complète des quatre parties. Il imprime les quatre premières séries d'objections aux *Méditations* et les réponses correspondantes, résume les cinquièmes et les fait

suivre des réponses traduites pour Clerselier. Il était normal d
laisser de côté les Septièmes objections et leur commentaire pa
Descartes, puisque le philosophe les a lui-même supprimées dar
son édition française. Mais les Sixièmes ?

Quatre cents pages de lettres permettront au lecteur de rencon
trer l'homme après l'auteur. Presque toutes les lettres morales
Élisabeth, à Chanut et à Christine de Suède ont été reproduite
Une partie de la correspondance avec Mersenne et Huygens es
pour la première fois, croyons-nous, offerte au grand public. Tou
les textes importants qui intéressent la biographie et la métaphys
que de Descartes ont été réunis par M. Bridoux. On eût aimé tro
ver celles que le jeune soldat adressait à Beeckman en 1619, ma
l'éditeur tenait sans doute à éviter le plus possible les traductio
et à ne publier que des textes écrits par Descartes (exception fa
pour les *Regulae* et légitimée par l'extraordinaire importance
l'ouvrage).

Ce nouveau volume de la Bibliothèque de la Pléiade n'a p
seulement le mérite d'être bien fait et bien présenté : il était ind
pensable.

Henri Gouhier.

René Descartes, **Entretien avec Burman** (8°, Bibliothèq
de Philosophie, Boivin, 1937. 24 fr.). — C'est le fameux manu
crit de Goettingue, découvert en 1895, publié par Adam et Ta
nery dans leur grande édition, et dont M. Adam nous don
enfin aujourd'hui (selon le vœu ancien de Lachelier) le tex
la traduction et le commentaire. A Egmond, en 1648, le jeu
Burman vient passer plusieurs « heures avec » le philosophe.
parfait interviewer a ses poches pleines : quarante-deux passag
des *Méditations*, vingt-deux des *Principes*, sept du *Discours*.
parle latin, pour s'entendre. Et Descartes répond sans lassitu
sans masque non plus. Tout y passe : métaphysique, scien
théologie effleurée (voire égratignée). Le document est supérie
vraiment pris sur le vif.

René Descartes, **Les Passions de l'Ame** (8°, Bibliothèque
Philosophie, Boivin, 1937. 24 fr.). — Autre confidence ca
sienne, et, même, non plus seulement du philosophe celle-là, m
de l'homme. M. Pierre Mesnard nous la présente, et excell

ment. Derrière les esprits animaux et la glande pinéale, on entrevoit Hélène, l'amie de Descartes, la mère de cette petite fille par laquelle il connaîtra la joie de la paternité (joie brève, l'enfant meurt à cinq ans). D'ailleurs, que de « raison » encore, et de raisonnement, sous ces passions de l'âme !

Léon Brunschvicg, **René Descartes** (8°, « Maîtres des Littératures », Rieder, 1937. 25 fr.). — Descartes a les honneurs d'une collection littéraire, et c'est justice. M. Léon Brunschvicg dresse ainsi de main de maître un tableau rapide, nerveux, brillant, de l'extraordinaire aventure humaine et intellectuelle que représente la vie de Descartes. Bien entendu, l'on sent derrière le portrait, et à titre d'immense « préparation », les grandes thèses de l'auteur, les vastes espaces philosophiques où ses idées rejoignent celles de son héros. On le sent bien aussi à l'espèce d'allégresse de conviction qui entraîne le lecteur de la première à la dernière page.

Complété par de belles images, ce petit livre est précieux : nous y avons *René* et nous y avons *Descartes*.

Henri Gouhier, **Essais sur Descartes** (8°, Essais d'art et de Philosophie, Vrin, 1937. 25 fr.). — Henri Gouhier groupe dans ce recueil fidèle six essais et cinq appendices, et applique à Descartes, en épigraphe, la définition de Claude Lorrain par Maurice Barrès (... « Il voulut être le maître de la lumière. ») Ici, le portraitiste, — familier depuis longtemps avec la pensée, et la pensée profonde, de Descartes, — nous brosse un tableau en quelques touches juxtaposées : comment le jeune Descartes est devenu cartésien; comment le *Discours de la Méthode* nous permet de lire entre les lignes les confidences du philosophe sans masque; comment le *Cogito* nous mène à parcourir l'itinéraire métaphysique de Descartes (une *métaphysique de l'objet*) ; comment ce chrétien douteur exorcise le malin génie d'une *Méditation* par le bon Dieu d'une autre, le « bon Dieu » du petit René priant au jardin de Touraine; et puis, après l'itinéraire ontologique, l'itinéraire moral, et enfin l'itinéraire expérimental, si on peut dire, « concret » de René Descartes entier, attitude pratique et politique de l'homme.

Tout cela, riche, suggestif, plein de vivacité, d'amusement même : je ne pense pas que le charme enlève à la philosophie, ni que l'érudition perde au talent d'écrire.

Ch. Adam, **Descartes, sa vie, son œuvre** (in-16, avec portrait, Boivin, 1937. 12 fr.). — Ce petit volume repend la grande étude biographique consacrée à Descartes par M. Adam, voici vingt-sept ans, au tome XII de la monumentale édition Adam-Tannery. Réduction, naturellement, de ce gros livre, mais accroissement toutefois sur certains points, dus aux sources nouvelles découvertes depuis. Tel quel, joliment présenté d'ailleurs, l'ouvrage forme une parfaite introduction à Descartes, un récit de sa vie et un sommaire de ses écrits; le tout écrit de façon entraînante, avec une chaleur persuasive.

M. Ch. Adam nous offre encore, dans cette année commémorative, une autre contribution à la biographie de Descartes, sous ce titre : **Descartes, ses amitiés féminines** (in-16, illustré, Boivin, 1937. 15 fr.). N'oublions pas que l'illustre philosophe était honnête homme, et que (selon le mot de la princesse Élisabeth qui sert ici d'épigraphe) les charmes de la vie solitaire ne lui ôtaient point les vertus requises à la société. Donc, M. Ch. Adam suit son héros dans ses voyages, après nous avoir présenté ses amies de France. Voici les relations hollandaises, voici Hélène, la mère de la petite Francine Descartes; voici de belles dames, Élisabeth de Bohême, et, pour finir, la reine Christine de Suède, amitié qui finit mal, on le sait, puisque, si loin des jardins de la Touraine, le philosophe prend froid à Stockholm et meurt.

Tous ces sourires éclairent l'existence du philosophe qui n'a pas toujours vécu dans son « poêle »...

André George.

LES LETTRES ET LES ARTS

W. WEIDLÉ. *Giotto après six siècles.*

L'exposition de Florence amène l'auteur à réfléchir sur ces trois problèmes : « les origines de l'art italien, l'énigme d'un grand peintre, l'auteur de la madone Rucellai, et le style personnel de Giotto ».

CHRONIQUES

CHRONIQUE LITTÉRAIRE, par J. Madaule et E. Dermenghem : *Refus d'obéissance, Les vraies richesses, Batailles dans la montagne,* de Jean Giono.

La vie de l'œuvre proustienne et la génération nouvelle.

THÉATRE, par H. Gouhier : *Les Chevalier de la Table ronde,* de Jean Cocteau.

CINÉMA, par P. V.

DISQUES, par A. Pierhal.

Giotto après six siècles

Florence a commémoré, cet été, avec beaucoup d'éclat, le sixième centenaire de la mort d'un de ses plus grands artistes. Les contemporains déjà — on se souvient du célèbre tercet de la *Divine Comédie* — ont eu l'intuition de son génie, et si quelque chose dans l'image que se faisait Vasari de l'évolution de l'art italien reste inébranlé aujourd'hui encore, c'est bien la place qu'il y attribue à Giotto. Toutefois, au cours des siècles, l'admiration qu'on n'a pas cessé de lui vouer a souvent changé de nuance. De l'apogée de la Renaissance au début du Romantisme, elle n'était la plupart du temps que théorique : on fêtait en sa personne l'initiateur d'un art qui, par la suite, dépassa sur tous les points ses humbles origines. L'attitude des romantiques qui se perpétue à travers Ruskin, et dont toutes les traces ne sont pas encore effacées, fut bien différente : ce qu'ils aimaient en Giotto, c'était précisément le « primitif », l'artiste médiéval ; ils l'admiraient au même titre que les gothiques ou les byzantins, sans remarquer que la tendance essentielle de son art l'opposait également aux uns et aux autres. Ce n'est qu'à partir de la fin du siècle dernier qu'une attitude critique fut conquise, qui permet d'éviter l'une et l'autre des deux erreurs contraires et de voir en Giotto à la fois le premier génie purement italien qui ait apparu dans l'histoire de la peinture italienne et un grand artiste que l'on ne peut juger qu'en fonction de sa propre esthétique. Jamais

encore n'a-t-il suscité tant d'enthousiasme et tant de recherches de tout ordre que depuis quelque trente ans. Le centenaire que l'on fête cette année marque vraiment un apogée de sa gloire.

La grande exposition commémorative organisée à Florence au premier étage des Offices où se trouvait naguère la Bibliothèque nationale, est en tout point digne de son objet et peut être considérée comme le couronnement de longues années de recherches érudites. Elle comprend près de trois cents numéros : grands crucifix peints, tableaux d'autel, enluminures, quelques sculptures, peu nombreuses du reste. Naturellement il ne saurait être question qu'elle représentât le seul œuvre de Giotto. Cet œuvre est constitué, si l'on fait abstraction des fresques plus ou moins douteuses d'Assise, par le décor pictural de la chapelle de l'Arène à Padoue et par les fresques plus admirables encore, mais mal restaurées, des chapelles Peruzzi et Bardi à Santa Croce de Florence. Un seul tableau d'autel, *La grande Vierge aux anges*, venu aux Offices de l'église Ognissanti, est incontestablement peint par Giotto lui-même, et on peut l'affirmer aussi, avec un peu moins de certitude, du crucifix de Padoue qui a figuré à l'exposition du Petit-Palais il y a deux ans. Le reste des attributions (assez nombreuses) est contesté par la plupart des érudits. Ainsi la *mostra giottesca* est à la fois moins et plus qu'une exposition Giotto : elle réunit la plupart des peintures non-murales conservées en Italie dues à des peintres toscans et datant du XIIIe et du début du XIVe siècle. Plusieurs tableaux viennent de l'étranger, de l'Amérique surtout, mais aussi de Berlin, de Bruxelles, de la collection Seligmann de Paris. On peut regretter que le pseudo-Cimabue et le pseudo-Giotto du Louvre, qui sont des œuvres fort importantes, n'y figurent pas. On peut regretter aussi que la peinture sien-

noise, à partir de Duccio, n'y soit pas représentée (ce qu
empêche de résoudre le problème de la madone Rucella
dont nous parlerons plus bas), ni la peinture grecque d
l'époque, sauf le crucifix de Pise, qui, après tout, n'es
peut être pas une œuvre byzantine. Dans l'ensemble, tou
tefois, l'exposition, très soigneusement préparée, es
magnifique, et les historiens de l'art en profiteront auss
sûrement que les artistes et le grand public.

Dans toute exposition il y a des centres d'intérêt et de
problèmes qui s'imposent comme d'eux-mêmes à l'atten
tion du visiteur. A Florence ces problèmes — ceux de pre
mier plan, s'entend — sont au nombre de trois. On y es
amener à réfléchir sur les origines de l'art italien, sur l'é
nigme d'un grand peintre, l'auteur de la madone Rucellai
et sur le style personnel de Giotto en tant qu'il diffère de
celui de ses prédécesseurs immédiats, de son entourage
et de son école.

Depuis la fin de l'empire romain, on n'a jamais cessé de
bâtir des églises en Italie, ni de les décorer par des œu
vres peintes et sculptées; mais l'art italien proprement
dit, c'est-à-dire ayant un caractère national reconnaissa
ble, n'existe pas avant la fin du premier millénaire. Au
XIe siècle il apparaît dans l'architecture, où se manifeste
parfois un sens du rythme et des proportions qui anticipe
étonnamment sur celui de la Renaissance. Au XIIe la
sculpture romane, à Modène, à Parme, à Ferrare, offre
déjà des traits qui n'appartiennent qu'à l'Italie. Au siècle
suivant, celui de Niccolò Pisano et d'Arnolfo di Cambio,
le même changement décisif a lieu dans la peinture. Que
se produit-il au juste par rapport au passé (un passé qui
pour la peinture se confond plus ou moins avec l'art
byzantin)? L'exposition donne à cette question une
réponse qui confirme toute une série de recherches et que
le siècle dernier n'avait pu donner encore. Il se produit

un renversement de valeurs dans lequel on n'a pas tout gagné, comme on le pensait jadis. On a aussi perdu quelque chose.

Lorsqu'on parcourt les premières salles de l'exposition où sont rassemblés les crucifix et les Madones prégiottesques et que l'on se souvient de telle mosaïque byzantine de Palerme ou de Ravenne, de telle icone purement grecque antérieure ou contemporaine de ces ouvrages, on confessera que ceux-ci paraissent en comparaison un peu quelconques, un peu grossières, et, pour tout dire, *barbares* Le raffinement extrême des couleurs, des lignes, de la structure rythmique, de l'expressivité (toujours sobre et contenue) que l'on trouve dans les meilleurs échantillons de la peinture byzantine en est parfaitement absent. Certaines œuvres, comme le crucifix pisan, très rapprochées des modèles grecs, en offrent un reflet assez fidèle, les autres sont souvent plus réalistes et, si l'on veut, plus vivantes, plus immédiates dans leur sentiment que les mosaïques et les icones, mais tout ce qui constitue précisément la beauté de celles-ci y fait défaut. Puis, vers le milieu et la fin du XIIIe siècle, des valeurs nouvelles apparaissent peu à peu dans les œuvres italiennes, ou plutôt l'annonce et la recherche de ces valeurs, car elles ne sont là définitivement qu'avec Giotto. Les valeurs nouvelles sont diamétralement opposées aux anciennes et semblent en exclure jusqu'au souvenir. La grande madone de Giotto est une œuvre de génie, mais on n'y trouve aucune trace de la spiritualité, du raffinement, du sens musical des Byzantins. Ses qualités sont tout autres : simplicité émouvante de la composition, sentiment de l'espace et de la forme à trois dimensions (dont l'intensité même est une valeur esthétique), équilibre des masses, architecture sommaire, mais puissante, du corps humain. Tout cela a manqué aux Byzantins. Pour acquérir ces

valeurs, il a fallu laisser tomber les autres. L'évolution artistique n'est pas aussi simple qu'on le croit trop souvent encore. Les artistes italiens n'ont pas simplement appris ce qu'on ignorait avant eux : ils ont désappris un art pour en apprendre un autre, celui qui leur convenait le plus.

Toutefois, une telle image des débuts de l'art italien n'est vraie que dans l'ensemble et comporte beaucoup de variations dans le détail. Ainsi toute l'école siennoise, à commencer par le grand Duccio lui-même, peut être considérée comme une vaste tentative de conserver les valeurs essentielles de l'art byzantin tout en les adaptant aux exigences nouvelles de l'expression dramatique, de la narration, de la représentation des choses dans l'espace. Et il semble bien que de telles tendances ne sont pas le monopole de Sienne, qu'on les retrouve (comme il fallait s'y attendre) à Venise ou encore dans cette curieuse école de Rimini, qui est bien représentée à l'exposition et qui a donné quelques-unes des œuvres les plus charmantes de cette époque. On peut même se demander si Florence en fut entièrement exempte, et c'est dans ce sens qu'il faut poser, nous semble-t-il, le problème de la madone Rucellai.

Cette *Madone*, qui est une des plus belles choses qu'on puisse voir à l'exposition, est conservée dans la chapelle Rucellai de Sainte-Marie-Nouvelle à Florence. Pendant des siècles, se fondant sur une ancienne tradition maintenue par Vasari, on l'avait attribuée à Cimabue, le maître de Giotto. Mais de Cimabue on voit à l'exposition, outre la grande madone des Offices, deux crucifix (dont celui d'Arezzo est une œuvre très importante), et leur style est tout autre que celui de la madone Rucellai. L'attribution est d'ailleurs abandonnée par les érudits, qui, pour la plupart, donnent aujourd'hui cette œuvre à Duccio en faisant

valoir ce qu'ils appellent ses caractères siennois. Toutefois l'opinion de M. Toesca et de quelques autres critiques nous semble plus acceptable, qui parlent du « maître de la madone Rucellai » qui ne serait ni Cimabue ni Duccio, et auquel il serait possible d'attribuer tout un groupe de madones, dont la plus belle est celle du musée de Turin, qui a figuré aussi à l'exposition de Paris il y a deux ans. Ce peintre pourrait fort bien être un Florentin, car ce qu'on trouve de siennois dans la madone Rucellai et dans ses autres ouvrages n'est que byzantin et se distingue assez nettement du byzantinisme de Duccio. Son talent de coloriste, qui le distingue de tous les Florentins, ne l'apparente pas non plus aux Siennois, et le goût du mouvement dont témoignent ses représentations de l'Enfant Jésus ne se retrouve que rarement à Sienne. On peut fort bien supposer qu'il a été, comme Giotto, un élève de Cimabue, mais qu'il a évolué dans un sens opposé à celui de Giotto. Au point de vue historique, son importance est infiniment moindre que celle de son grand contemporain, mais ses œuvres parlent pour elles-mêmes, et la madone Rucellai n'est presque pas inférieure, dans son genre, à la madone d'Ognissanti. Il a de plus eu des disciples qui se sont souvenus de lui, comme en témoigne une madone provenant de Vicchio di Rimaggio (n° 138 du catalogue).

Quant à Giotto lui-même, il reste le grand génie que rien n'amoindrit de ce qui a pu le préparer ou rivaliser avec lui. Au visiteur de l'exposition florentine, sa grande madone cause un choc qu'il n'est pas interdit de comparer à celui que produisait l'*Olympia* de Manet lorsqu'on la voyait encore dans la Salle des États parmi les Ingres, les Delacroix et les Courbet. L'apercevoir, c'est comprendre qu'une ère nouvelle vient de commencer. Tout l'art italien — celui de Masaccio, comme celui de Raphaël, et même peut-être celui du Caravage — est contenu comme

en germe dans cette œuvre d'une si puissante construction où la charpente vaut plus que le décor et où la majesté humaine remplace la spiritualité transcendante du moyen âge. Le grand crucifix venant de Sainte-Marie-Nouvelle, quoique sans doute repeint et dont l'exécution n'a pas la finesse de celui de Padoue, présente la même puissance de conception. Ici pour la première fois le corps du Crucifié est vraiment compris en tant que corps, en tant que pesanteur et masse; jusqu'au début du XVe siècle les peintres ne sauront pas le comprendre ainsi. Mais la grandeur de Giotto ne se manifeste pas seulement dans ce qu'il a devancé son époque, et ce n'est pas pour cela seulement que ses disciples immédiats, fort bien représentés à l'exposition, lui paraissent à ce point inférieur. Il a eu, comme aucun autre artiste peut-être, le don de ne donner que l'essentiel, de faire valoir les grandes formes simples, et de leur subordonner le reste avec une sublime sévérité. Il n'y a nulle nudité voulue dans son œuvre, elle est riche et pleine, mais de cette richesse italienne qui ne consiste jamais dans un amoncellement de trésors peut-être superflus. Il y a dans son art quelque chose de la grandeur laconique des tercets de Dante, alliée, comme chez le poète, au geste souverain de ceux qui commencent, qui posent la première pierre et possèdent déjà l'avenir dans leur présent.

WLADIMIR WEIDLÉ.

CHRONIQUE LITTÉRAIRE

Si la vie était à elle-même sa propre justification, on ne pourrait sans doute rien objecter à ce pathétique *Refus d'obéissance* (1) que Jean Giono vient de nous faire savoir. Mais, précisément, nous sommes un certain nombre pour lesquels la vie ne se justifie que si elle se dépasse, et il n'y a pas d'autre forme de dépassement que le sacrifice. J'entends bien que Giono est lui-même de cet avis, car qu'est-ce autre chose qu'un sacrifice qu'il nous raconte dans *Batailles dans la montagne* : le sacrifice de Saint-Jean ? Quand Giono refuse d'obéir à la guerre, même si l'ordre de la faire émane de ses propres amis politiques, ce n'est point parce que la guerre comporte de terribles sacrifices, mais parce qu'elle est absurde. Seulement, les chapitres qui suivent ne nous montrent-ils pas davantage son horreur que son absurdité ? De là le malaise. Il ne faut pas jouer sur deux tableaux. Si la guerre est absurde, nous ne devons pas la faire, dans aucun cas et sous aucun prétexte, ce qui est bien l'avis de Giono. Si elle n'est qu'horrible, c'est déjà beaucoup moins sûr. Ce n'est pas ici le lieu de décider si la guerre est absurde ou non. Ce qui nous intéresse, c'est que Giono ait bien vu l'ampleur du problème, et que si l'on veut tuer la guerre, il faut changer le monde.

Changer le monde, tel est l'objet qu'il se propose, ou plutôt qu'il nous propose dans *Les vraies richesses* (2). A vrai dire, pour ceux qui connaissent l'œuvre antérieure de Giono, ce petit livre n'est pas une nouveauté. Nous y

(1) Un vol., N. R. F., 1937.
(2) Un vol., Grasset, 1937.

retrouvons tous les thèmes qui animaient ses grande pastorales. Quelques réserves que l'on doive faire su le fond même des choses, j'avoue qu'il me paraît aujour d'hui nécessaire de rappeler l'homme à la simplicité e de le ramener à la nature, non pas artificiellement, pa le moyen du *camping,* ou tout autre du même genre mais réellement, à la façon du paysan que bercent le quatre saisons. Ne nous demandons pas si cela serai suffisant pour résoudre toutes les questions. Mais c'es une condition préalable. On a pu espérer que la spéciali sation à outrance, que la solidarité qu'elle imposait au hommes finirait par créer l'harmonie du genre humain Il faut déchanter. Nous n'y avons gagné que d'être sou mis à la tyrannie la plus inhumaine : celle de l'argent. I est roi dans un monde où, sans lui, tous les hommes mour raient de faim. Mais pourquoi cela ? Est-ce que l'homme ne serait donc pas capable de tirer de la terre ce qui es nécessaire à sa subsistance ? Aussi, l'épisode central de réflexions que Giono a groupées sous ce titre : *Les vraie richesses,* est-il la décision prise par une paysanne d se remettre à faire elle-même son pain. Comme autrefois

Je sais toutes les objections que l'on peut élever. Il s trouvera des gens pour juger cette solution enfantine parce qu'elle est simple. D'autres diront que Giono exa gère la bonté naturelle des paysans, et qu'il ne suffirai pas de supprimer l'argent pour supprimer du même cou toutes les horreurs qui se commettent à la campagne D'autres... Mais à quoi bon les énumérer ? Ils ont tou un peu raison, et pourtant Giono n'a pas tort. Quand o veut redresser un bâton courbé, on est obligé de le ploye dans l'autre sens. Ainsi fait-il, afin d'être compris. O dira aussi qu'il y a là beaucoup de littérature; littératur étant synonyme d'insincérité. Et nous atteignons ici, m semble-t-il, ce qui, du point de vue de cette chronique fait le principal intérêt du cas Giono.

Car si Giono n'est pas sincère, je veux dire s'il major verbalement ce qu'il sait être la vérité, alors il ne mérit

plus notre audience. Il la mérite moins que personne. Les autres, on sait qu'ils jouent, et ce jeu peut être agréable quelquefois. Mais lui ne joue pas, ne veut pas jouer. Seulement, prenons garde ici de ne pas confondre littérature au sens péjoratif du terme avec poésie. Giono est un poëte, et, s'il est sincère, il ne peut l'être qu'à la façon des poëtes. Il crée des mythes, et toute une liturgie autour d'eux. Successivement, le mythe du pain et celui de la forêt qui marche animent *Les vraies richesses*. Je n'ai pas ici à me demander si Giono a découvert les vraies richesses; mais, ce qui est certain, c'est qu'il a retrouvé la source authentique de l'épopée. Elle naît toujours du contact de l'homme avec les puissances naturelles. S'il n'y a plus d'épopée, c'est parce que, dans les siècles récents, l'homme a vu s'affaiblir ce contact. Entre nous et la nature sauvage, nous avons mis un écran d'inventions humaines. Et il n'est pas en notre pouvoir de l'écarter quand nous voulons. La conversation de l'homme avec la nature, si elle est une conversation pour le plaisir, pour le sport, comme c'est le cas chez les modernes campeurs ou les gens qui escaladent des montagnes sans y être obligés, elle ne peut rien donner de grand. En Égypte, par exemple, la mode est d'aller faire du *camping* au désert. Je doute que cela fasse ressembler les habitants d'Alexandrie ou du Caire au Peuple qui marchait sous Moïse derrière la colonne de feu. La nature ne répond que quand nous avons fait société avec elle; quand ce que nous lui demandons n'est pas pour notre distraction, mais pour notre nécessité. Ce que ne voit peut-être pas suffisamment Giono, c'est qu'il est difficile de renouer une fois que l'on a rompu.

Son mérite, à lui, c'est de n'avoir pas rompu. Il a été employé de banque, comme tout le monde. Mais il n'est pas demeuré à la banque. Il est écrivain, mais il habite à Manosque. Les Parisiens trouvent qu'il n'a pas été très juste pour la rue du Dragon, où il descend chaque fois qu'il vient à Paris. Mais il faut voir que, s'il était tout

à fait juste pour la rue du Dragon, il ne pourrait pas l'être pour la vallée de l'Ebron, et que son rôle, à lui, ce n'est pas de nous parler de la rue du Dragon, sinon comme d'un repoussoir, mais de la vallée de l'Ebron. Et c'est ici, je le répète, que s'enfantent les mythes, parce que, ici, les choses n'ont pas d'âge. Elles sont immémoriales, comme ce four de village qui ressemble à un temple grec, si nous devons en croire Giono.

Batailles dans la montagne (1), c'est cela aussi. Cette lutte patiente et parfois tragique de l'homme contre les forces qui, d'ordinaire, le servent, mais qui sont capables de l'accabler. Voyez ce glacier de la Treille, suspendu au-dessus de la vallée où quatre villages boivent les eaux de ses torrents. Pendant des années, les hommes d'en bas ont mis leur vin au frais dans ses cavernes, mais, un jour, ils n'en sont pas revenus. Le glacier avait gardé les outres et les hommes. Et toute l'histoire de *Batailles dans la montagne* est celle d'une inondation qui vient de ce même glacier et d'un barrage naturel qui s'est formé à l'entrée de la vallée.

On peut la trouver longue, cette histoire, et je ne dis pas que Giono ne soit tombé plus d'une fois dans une pénible intempérance verbale. Mais il y a là un sens de la grandeur que nous ne saurions méconnaître. Certains critiques se sont plaints que les personnages ne fussent pas à la hauteur de l'action. Mais, à vrai dire, il n'y a pas ici de personnages, au sens où nous employons ce terme d'habitude. La psychologie des hommes n'intéresse pas Giono; c'est leur nature qui le requiert. Chacun de ces gens est un symbole. Ce qui trompe, c'est qu'ils emploient quelquefois, et même souvent, les expressions les plus familières, celles que l'on trouve sur les lèvres des paysans. Et puis, tout d'un coup, ils haussent le ton jusqu'au lyrisme, et un lyrisme obscur. Il est toujours difficile d'essayer de ressaisir, après des siècles

(1) Un vol., N. R. F., 1937.

de culture, l'élément primitif. Les vieilles liturgies sont brisées. Il n'en subsiste plus dans les mémoires que des fragments informes. D'où cette cacophonie apparente, ces ruptures de ton qui caractérisent toutes les reprises modernes de l'épopée.

Ce que tente Giono sur le plan littéraire est peut-être impossible à réussir, comme ce qu'il voudrait que l'on tentât sur le plan économique et social. Mais la tentative est de celles qui ne peuvent nous laisser indifférents. Certains préfèrent à *Batailles dans la montagne* les œuvres antérieures de Giono. Reconnaissons pourtant qu'il devait en arriver là, à cette libération de l'épique à l'état presque pur. Cette inondation commence dans les hauteurs. Je veux dire que c'est un homme qui monte d'en bas, couvert de boue, jusqu'à la ferme qui est assise le plus haut dans la montagne. Et, avant lui, il y avait eu un sanglier. Et, presque tout de suite après, arrive un de ces colporteurs de bibles, un de ces hommes tels qu'on en voit dans la montagne huguenote, qui ont toujours quelque verset de psaume adapté à la taille de chaque événement. En face, dans la ferme, il y a Boromé, Sarah, sa servante maîtresse, et Marie, fille de Sarah. Au-dessus le glacier, et au-dessous la vallée, que le brouillard cache. L'on sent la nature troublée, et le cœur des hommes s'émeut avec elle.

Mais une telle histoire ne se raconte pas. Toutes choses tremblent et hésitent, comme ces eaux dont on ne sait si elles montent encore, si elles sont étales ou si elles vont enfin se décider à descendre, tant que n'est point apparu le héros : le charpentier Saint-Jean. Pour une fois, ce terme de héros, tant galvaudé, se justifie. Saint-Jean n'est même rien que cela, et il ne faut pas lui demander autre chose. De là son prestige sur les cinq compagnons qui l'entourent, et dont chacun est pareil à lui, en un peu moins grand. De là son ascendant sur Sarah, sur Marie, sur tous ceux, en un mot, que l'inondation a réunis en une communauté hasardeuse autour

de la butte préservée de Villard-l'Église. Là où ils sont tous impuissants, chacun d'eux sait d'avance que Saint-Jean fera ce qu'il y a à faire, le geste sauveur. Il a construit le premier radeau; il a traversé le torrent à l'endroit où il est le plus dangereux, et où tout autre que Saint-Jean se serait infailliblement noyé. Ce n'est pas sa faute s'il n'a pas réussi à joindre les villages des autres vallées et à faire venir les secours de l'extérieur. Mais on est coupé de tout; le désastre s'étend à des lieues à la ronde. Et c'est encore Saint-Jean qui lutte contre le taureau, le tue et distribue sa chair aux réfugiés de Villard-l'Église. Mais c'est lui surtout qui part enfin avec Marie pour chercher la dynamite que les forestiers ont dissimulée naguère dans les hauteurs de la montagne; lui qui la rapporte contre sa poitrine; lui qui fait sauter le barrage et délivre la vallée de l'oppression des eaux.

Après cela, tout lui est permis, et il n'y a pas un homme ici qui lui refuserait n'importe quoi, quand il lui demanderait sa propre femme. Ainsi, du moins, parle Boromé, l'ancien, le plus considéré de tous. Mais Saint-Jean se détourne du bonheur. Ce n'est pas le fait du héros d'être heureux. On ne peut pas demander à un personnage tel que Saint-Jean les motifs de ses actes. Il est un mythe, presque autant que le glacier de la Treille, dont vous ne connaissez jamais les intentions. Ramuz, avec lequel Giono présente tant de parentés qu'on s'excuse de les rappeler, a écrit de très belles pages, et très justes, sur l'esprit religieux des paysans. A la condition, bien entendu, de ne pas prendre ce mot dans un sens chrétien, mais plutôt païen. La vieille étymologie demeure vraie, et il n'est peut-être pas de lieu qu'il soit plus difficile de baptiser, plus facile de débaptiser que les campagnes. Mais ils sont toujours prêts à diviniser la Treille, comme ils sont toujours prêts à diviniser Saint-Jean.

C'est un dieu, non un homme, qu'ils suivent dans la nuit sur les eaux du lac. Et lui-même a une cons-

cience obscure de sa divinité, qu'il porte en lui pareille à la poudre capable de tout faire sauter, et qui tient si peu de place entre la chemise et la peau. Indubitablement, Giono a entendu « le grand appel panique » dont parle quelque part Claudel. Cela est clair depuis son premier livre. On peut se demander jusqu'à quel point *Batailles dans la montagne* marque un progrès de cette œuvre. Le sujet est plus ample qu'aucun de ceux que Giono avait encore abordés. Ces paysans sont surpris par un cataclysme qui dépasse toutes leurs prévisions. Et l'auteur paraît lui-même, en plus d'un endroit, dépassé par son cadre. Ceci pourrait être une de ces défaites de l'art qui valent mieux que des victoires éclatantes. D'autant que les victoires authentiques ne manquent pas. Je n'en veux pour preuve que les pages extraordinaires qui sont consacrées à la lutte de Saint-Jean contre le taureau. Et je pourrais en citer bien d'autres. Mais c'est l'ensemble qui nous laisse incertains et déconcertés.

Si Giono n'avait écrit que ce livre, et si nous le découvrions aujourd'hui, la chose vaudrait la peine d'être proclamée. Mais *Batailles dans la montagne* n'ajoute guère que de la quantité à ce que nous savions déjà. Les qualités de Giono s'y accusent, mais aussi, mais surtout ses défauts. Je ne suis pas ennemi de la facilité verbale, à condition qu'on n'en abuse pas. L'abus est ici manifeste en plus d'un endroit. Il n'y a pas de raison pour que certaines descriptions aient un terme, et la fatigue de l'auteur n'est pas toujours la mesure de celle du lecteur. Soyons justes, pourtant. Si l'on peut, et si l'on doit même contester à Giono la qualité de romancier, on ne lui enlèvera pas celle de poëte.

Poëte d'un monde où l'homme est encore intimement mêlé aux forces élémentaires. Ne disons même pas paysan, car le paysan des plaines, s'il ressent la couleur et la disposition du ciel, n'a pas à redouter de la terre d'aussi brusques et sauvages caprices. Mais monta-

gnard. Là où l'effort de l'homme ne réussit jamais à construire qu'une sécurité précaire. Une obscure menace est suspendue sur nos têtes. Une menace qui ne vient pas du ciel, mais de la terre même, dressée contre le ciel. Nous avions déjà cela dans *Derborence* et *La grande Peur dans la montagne*. Avec plus de sobriété. Ce sont peut-être les parentés comme celle qui unit Ramuz et Giono qui cachent les plus intimes dissemblances. Du montagnard, Ramuz a la parole rare et lourde; Giono, cette ardeur soudaine et ce bouillonnement de tout ce qui est liquide, cette libération brutale qui se produit lorsque le printemps vient rompre les sceaux de l'hiver. Il faut l'entendre quand il nous montre la lune affouillant les profondeurs bleues du glacier de la Treille qui se vident dans la vallée comme une série de cruches gigantesques et retentissantes. Ici, l'homme s'est efforcé vers une taille qui n'est pas naturellement la sienne. Il assiste aux méditations de l'abîme. Et Dieu n'est pas absent de cette espèce de Jugement dernier. Non seulement par les prédictions apocalyptiques de Bourrache; mais davantage peut-être parce que, au moment où Saint-Jean et Marie escaladent la montagne, ils entrent dans une sorte de silence qui ne peut vraiment être habité que par Sa parole.

Je ne pense pas que Giono ratifierait cette impression, car il semble davantage préoccupé d'affirmer la primauté de l'homme, même sur les choses qui le dépassent et qui ne sont plus à sa taille. Mais dans la mesure où il a simplement exprimé la nature, et ne l'a point trahie, il est capable de lui avoir fait dire plus qu'il n'a voulu lui-même. Il n'a pas manqué d'être frappé, d'ailleurs, par une espèce d'accord préétabli entre les textes bibliques et le grand désastre montagnard qu'il a entrepris de décrire. C'est cela qu'exprime le personnage de Bourrache. En sorte que, dans de tels livres, il existe une vérité poétique sans aucune commune mesure avec la vérité immédiate.

Il faut le suivre comme on s'abandonne au flot. Ses livres sont lus à haute voix dans les veillées du Contadour. C'est là, sans doute, qu'ils prennent toute leur valeur. Il est possible que l'imprimerie et la lecture par les yeux seuls leur fasse perdre une grande partie de leur vertu d'incantation. L'esprit critique est toujours trop prompt, alors, à se réveiller. Il me semble que j'entends une grande chanson que l'homme se chante à lui-même pour se persuader que cette vie terrestre n'est pas si mauvaise, et qu'il serait possible de tout arranger si seulement on le voulait bien. Mais on ne le veut pas, et il ne paraît pas que, ce refus obstiné, Giono en ait bien pénétré la nature. Il croit qu'un grand effort de bonne volonté peut tout emporter, comme Saint-Jean et ses hommes font sauter le barrage qui retenait les eaux. Mais les barrages du cœur humain sont d'une autre épaisseur, et c'est ici que la psychologie de Giono se montre déficiente. Le christianisme seul fait à l'homme sa part, toute sa part, dans le mal comme dans le bien. Le paganisme profond de Giono ne tient pas tellement à une exaltation de la nature, qui peut, après tout, être baptisée, qu'à une méconnaissance de l'homme et de ses abîmes les plus secrets. Ce monde où il n'y a pas de méchants, et, où même Paul Charasse est entraîné par l'élan général, c'est un monde qui n'a pas péché. Voilà pourquoi nous y perdons si souvent nos repères.

JACQUES MADAULE.

La vie de l'œuvre proustienne et la génération nouvelle

Le dernier jour de l'Exposition, une soixantaine de personnes se réunirent, pour célébrer le quinzième anniversaire de la mort de Marcel Proust, au Trocadéro, devant le panneau consacré à l'auteur du *Temps perdu et retrouvé*. Des photographies et des citations synthétisaient, sur le mur en spirale, selon la mode nouvelle (cela peut donner aussi bien une ingénieuse pédagogie ou une collection de slogans), la vie et l'œuvre de l'écrivain, depuis la madeleine dans la tasse de thé jusqu'aux belles dames du temps des équipages, depuis l'église de Combray et les pommiers en fleurs jusqu'à la chambre calfeutrée où Marcel Proust écrivait dans son lit, depuis les lettres de refus des éditeurs jusqu'à la photographie mortuaire, à côté de la fameuse phrase sur la mort de Bergotte (presque la seule note spiritualiste en plusieurs milliers de pages).

Ce quinzième anniversaire est l'occasion d'un coup d'œil rétrospectif sur la vie de l'œuvre proustienne. Une grande œuvre est celle où l'on peut trouver le plus de virtualités harmonieuses, où les uns et les autres peuvent puiser ce dont ils ont besoin, où chacun même, à différentes époques, découvre des choses nouvelles.

A cet égard, Léon Pierre-Quint, dont le nom est inséparable des études proustiennes, nous a fait quelques confidences sur ses relations avec le *Temps perdu et retrouvé*. Tout d'abord, il y a vingt ans, il fut un peu déconcerté; puis il admira la riche psychologie et la plénitude de l'introspection, en même temps qu'il était amusé par la description d'une société en voie de disparition. Le style le gênait encore. Un pas de plus et il sentit que ce style était adéquat et nécessaire. Puis il chercha à centrer Proust, à le saisir dans un système cohérent. Par la suite, il jugea que certains passages avaient vieilli; mais en même temps il découvrait un élé-

ment, non point nouveau, mais tout d'abord mal senti, et qui devenait essentiel : la poésie.

A travers les générations successives, la vie d'une œuvre est naturellement plus lente, et il nous est impossible d'établir, pour celle de Proust, une suite d'attitudes. Nous constatons seulement que la jeune génération semble avoir pour cet auteur moins d'admiration que la précédente. Absorbée par les questions politiques et sociales ou par les nécessités matérielles, elle s'étonne de ne trouver chez un grand écrivain presque aucune de ses préoccupations et de le voir attacher tant d'importance à ce qui n'en a plus pour elle. Est-ce la nouvelle génération qui a une compréhension trop étroite de l'art, ou est-ce l'œuvre de Proust qui manque d'universalité? C'est ce que s'est demandé Léon Pierre-Quint dans une réédition de l'ouvrage de premier ordre qu'il publia en 1925.

Pierre-Quint, qui expose très objectivement le point de vue de la « jeunesse », mais dont il ne faudrait pas croire que l'admiration pour Proust ait diminué, montre bien que la guerre et l'affaire Dreyfus n'intéressent Proust que par leurs répercussions sur les vies individuelles de ses héros. « L'individu joue un rôle si important dans sa conscience qu'il n'imagine rien au-dessus ou en dehors de lui. Il croit qu'une nation se compose d'une addition d'individus... Proust est insensible à la réalité profonde de la vie sociale. » Il n'est en aucune façon durkheimien ou unanimiste. « C'est ailleurs, dans la solitude, que Proust a éprouvé si intensément l'infinie douleur humaine. Il faut croire qu'il est rare qu'une forte personnalité soit également sensible à l'individuel et au collectif. »

Il serait injuste de lui en vouloir. Chacun a ses dons. C'est même en partie à cause de ses défauts que Proust a pu, à d'autres égards, creuser si profond. Le tableau des derniers mois de la vie de Proust brossé par Pierre-Quint a quelque chose d'hallucinant. Évidemment, une existence aussi maladive et artificielle, héroïque pourtant en un sens, est à l'antipode de l'idéal du héros discipliné, travaillant avec joie à la construction de la cité nouvelle, que se fait souvent la jeunesse d'aujourd'hui.

On ne peut avoir pour Proust une admiration sans réserve, car il faut constater trop de lacunes à sa vision du monde comme à son activité personnelle. Mais Proust peut aussi

répondre que l'écrivain sert surtout en étant bon écrivain, en accomplissant sa fonction.

Sans doute est-ce une limitation que d'écarter de sa vision une partie importante de la vie; mais ce serait un danger non moins grave de mépriser l'activité désintéressée de l'esprit, de proclamer le primat de l'action sur la connaissance.

Le malentendu entre Proust et la jeune génération s'élèverait ainsi à la hauteur d'une opposition quasi-métaphysique où chacun occuperait une position excessive. Il est caractéristique des problèmes qui se posent aujourd'hui aux écrivains. A l'esthète dans sa tour d'ivoire a succédé parfois un romancier homme d'action et orateur de meetings. Ces deux extrêmes ont leurs dangers. Un talent peut être gâché aussi bien par les salons mondains que par les réunions publiques, par l'art pour l'art que par la politique. Il faut de tout pour faire un monde; mais le monde est soumis à des rythmes. Ce qu'il faut, c'est ne pas oublier, quand on est à un point du balancement pendulaire, qu'on ne saurait y rester, et montrer (si peu que notre époque y soit disposée) de la tolérance pour les dispositions de chacun. Surtout, il ne faut pas oublier qu'il y a des valeurs qui transcendent l'individuel et le collectif.

Malgré des allusions et certaines phrases d'allure platonicienne, relevées notamment par Curtius et par Cattaui, il faut avouer que la question religieuse ne préoccupait guère non plus Marcel Proust. Le *Temps perdu et retrouvé* est pourtant basé sur une idée qu'on pourrait, en un certain sens, qualifier de « mystique ». Mais cette « mystique » est presque purement psychologique et encore temporelle. Elle atteint certains « instants » privilégiés qui semblent entrer en contact avec une réalité précieuse, sans échapper pour cela au relativisme, sans prétendre toucher un absolu transcendant. Cette réalité précieuse, objet suprême de l'art proustien, est surtout la quintessence d'émotions rafraîchies par un acte de mémoire s'étendant à de larges zones de l'être individuel. Proust a eu à un degré très vif le sens de l'impermanence du monde contingent qui n'est qu'un des termes de la « dialectique » (pour employer un mot cher aux jeunes gens d'aujourd'hui) métaphysique.

ÉMILE DERMENGHEM.

THÉATRE

Dans mon drame *Les Chevaliers de la Table ronde*, écrit M. Jean Cocteau, « je semble rompre avec une sorte de manie de la Grèce ». Les trois actes se déroulent dans la Bretagne du roi Artus, au temps de la quête du Graal. Toutefois, ce n'est pas la « manie » du Moyen-Age qui a saisi l'auteur de la *Machine infernale*. Si nous comprenons bien, il y eut d'abord une histoire sans costumes ni décors; ses personnages ne sont entrés qu'à la dernière minute dans le temps, dans l'espace et dans leurs vêtements.

L'inspiration n'arrive pas nécessairement du ciel. Il faudrait pour l'expliquer remuer la ténèbre humaine, et sans doute n'en sortirait-il rien de flatteur. Le rôle du poète est humble. Le poète est aux ordres de sa nuit.

En 1934, j'étais malade. Je m'éveillai un matin, déshabitué de dormir, et j'assistai d'un bout à l'autre à trois actes dont l'intrigue, l'époque et les personnages m'étaient aussi peu familiers que possible. Ajouterai-je que je les tenais pour rébarbatifs?

C'est trois ans après que j'arrivai à sortir l'ouvrage du vague où je le tenais en marge, comme il nous arrive, malades le matin, de prolonger nos rêves, de barboter entre chien et loup et d'inventer un monde intermédiaire qui nous évite le choc de la réalité.

Une fois la pièce écrite, je me documentai, je me trouvai en face de mes fautes de fabuliste et je décidai de m'y tenir.

Sauf un détail qui n'est pas le plus heureux, la fleur-phonographe, « toute l'œuvre, ajoute M. Cocteau, me fut donnée, je le répète, par moi-même ». Cette précieuse confession explique sans doute notre gêne. Le poète s'est trompé d'imagerie. Il y a un désaccord entre l'histoire qui lui fut donnée et la matérialisation historique qu'il a ajoutée. Il y a discontinuité entre l'inspiration, c'est-à-dire la réalité poétique, et les apparences scéniques, c'est-à-dire la réalisation dramatique. Aussi ne retrouvons-nous dans *Les Chevaliers de la*

Table ronde ni la lumière d'*Orphée* ni la subtilité tragique de *La Machine infernale*. M. Jean Cocteau n'arrive pas à exprimer ce qu'il a sur le cœur.

« Sa nuit » lui a dicté l'histoire d'une désintoxication ; avec le paradis artificiel disparaissent les illusions; le retour à la vie saine est aussi retour à la vérité qui n'est pas gaie : la santé n'est donc pas seulement dans le corps privé des drogues, mais dans l'âme capable de regarder la réalité avec des yeux qu'aucune ivresse ne trouble. Voilà ce que M. Jean Cocteau voulait dire. Voilà ce que l'on voudrait lui entendre dire à nouveau. Ceux qui aiment son théâtre souhaiteraient un drame simple, sans coquetteries, sans « trucs » scéniques, sans volonté de faire du Cocteau. Ils lui demandent de revenir à la source du drame et, complètement libre et vis-à-vis de ses personnages et vis-à-vis de lui-même, d'être inventeur jusqu'au bout, sans avoir à « se documenter ».

Si l'auteur des *Chevaliers de la Table ronde* n'était pas Jean Cocteau, il est clair que nos premières paroles auraient été plus enthousiastes. Le spectacle du *Théâtre de l'Œuvre* est, semble-t-il, la première création vraiment intéressante de la saison. Il faut distinguer entre les œuvres inspirées et les œuvres fabriquées : un échec ne laisse rien des secondes, les premières ne perdent jamais la grâce qui les fait exister.

M. André Moreau, longtemps collaborateur de M. Louis Jouvet, inaugure sa direction du Théâtre des Arts en méritant et la faveur du public et la sympathie de tous ceux qui suivent avec attention « la vie de l'art théâtral ». Dans le beau livre qui porte ce titre, G. Baty et R. Chavance ont rappelé le brillant passé du Théâtre des Arts. Le nouveau sucesseur de M. Jacques Rouché se présente à la tête d'une troupe jeune qui n'est plus une jeune troupe : quelques acteurs remarquables, un ensemble excellent de vrais comédiens, une exécution qui porte la marque d'un travail intelligent, voilà ce qui frappe le spectateur. La mise en scène est de M. André Moreau lui-même : elle est ingénieuse, discrète et suggestive.

Enfin l'auteur de *Sixième étage*, M. Alfred Gehri, est un débutant qui a le sens du théâtre ; ses personnages vivent, et les choses vivent autour d'eux ; le corridor, l'escalier, la rue que pourtant nous ne voyons pas, sont des réalités présentes, des influences agissantes, des rôles véritables.

Il faut que M. Alfred Gehri soit exceptionnellement doué, car sa pièce devrait être insupportable. Huit tableaux au même étage, c'est-à-dire dans le même décor, autour d'une intrigue usée dans le va-et-vient de personnages souvent trop connus, il est assez remarquable que nous puissions tenir jusqu'à la dernière réplique, malgré une certaine impatience pendant la troisième partie. Mais, si conventionnel que soit le Don Juan du sixième ou l'ouvrier au cœur fondant ou tel autre locataire, chacun retrouve la vie avec le mouvement. L'auteur est un observateur. Actuellement, il retient surtout les gestes, les tics, les mots qui fusent, les signes qui trahissent l'exubérance. Il est sensible au climat, il perçoit cette « seconde nature » qu'est une ville, une maison, un étage, une chambre. Le personnage d'Edwige nous fait penser que le monde des âmes ne lui est pas étranger; ses prochaines pièces nous diront s'il a, dans celle-ci, volontairement limité son observation afin de conserver à sa pièce le charme facile d'une romance des rues.

HENRI GOUHIER.

CINÉMA

Grandes et petites illusions — Abus de confiance et de pouvoir — La danse et le cirque sur l'écran

Tandis que le monde des lettres pique son accès de fièvre annuel, le cinéma — qui a déjà recueilli tous ses lauriers pour cette année — propose au grand public les grands prix du film de l'Exposition : *La Mort du Cygne* et *Abus de confiance*. Le grand public, ce responsable, ce baudet d'un royaume attaqué, c'est de lui que nous viendrait tout le mal du cinéma. C'est, dit-on, pour satisfaire

les goûts de cet affamé de pauvretés que l'art et l'industrie du film façonnent une vérité rognée, des mœurs rongées, une poésie méconnaissable. Pauvre âne de public, pour qui l'on a longuement forgé les chaînes de la bêtise et du mauvais goût, pauvre âne de public, si on l'avait consulté, aurait-il aussi récompensé *La Mort du Cygne, Abus de confiance* et *Le Carnet de Bal,* et *La Grande Illusion* ? Oui, probablement.

Il aurait eu raison pour certains. (*La Grande Illusion,* entre autres, fut un bon et beau film, qui sut très adroitement nous faire avaler de gentilles invraisemblances.) Pour d'autres, peut-on dire qu'il aurait eu tort ? Il faudrait plutôt remonter au premier âge de sa corruption. Elle ne date pas d'hier; elle est entretenue, choyée, enrubannée dans des chenils à l'atmosphère irrespirable.



Afin que son *Carnet de Bal* fût deux fois impérissable, Duvivier, qui, disons-le tout de suite, signa souvent de très bons films, est maintenant à Hollywood, appelé pour tourner une version américaine du fameux carnet, titulaire de la coupe Mussolini. La farce continuera donc. Car il n'est pas possible, j'imagine, de monter aussi savamment pareille duperie. Ce film n'est pas seulement mauvais — et nous en aurions pris lâchement notre parti. Il est pire : il est faux. Le montreur annonce un voyage dans le passé d'une femme : poésie, pense le spectateur qui passe à la caisse. Mais on lui sert une mauvaise copie de la mélancolie, habillée d'oripeaux de luxe, sur un fond de cyprès de jardin d'Italie. Si encore on n'était déçu que par un décor de toile crevée et d'astres de carton! Mais non, tout ici hurle la magnificence : c'est un film parfait à l'usage de l'inconscience bourgeoise. Et je passe sur les intolérables fautes de goût, si grossières qu'elles nous ont arraché des rires dont nous avions honte.

Tout le monde ne peut pas être poète, illusionniste ou aventurier; mais il devrait être défendu de se livrer à pareille escroquerie. Le cinéma est maintenant en pleine crue, il est trop tard pour l'endiguer. Du moins ne pourrait-on draguer les limons pourrissants qu'il laisse au fond des cervelles ?

La mission du poète, c'est de nous imposer ses rêves au point de nous faire croire qu'ils sont nôtres, celle de l'aventurier de nous faire imaginer notre propre aventure, celle de l'illusionniste de nous faire croire que c'est nous qui avons fait naître le pigeon sous notre chapeau. Le cinéma eût pu être tout cela à la fois, mais

il a commencé par casser ses outils. Nous lui aurions pardonné une inoffensive médiocrité en lui accordant l'oubli. Peut-on lui permettre un métier de touche-à-tout, et, s'emparant de l'intouchable, de nous servir plus longtemps un menu de rêves et de vérités décomposés ?

*
* *

En écrivant naguère, pour un hebdomadaire, *La Mort du Cygne,* Paul Morand songeait-il au parti qu'en pourrait tirer le cinéma ? Celui-ci en a tiré une affabulation mise au service de la danse — qui se trouve du coup assez mal servie. Le résultat est un film détourné de son vrai chemin, prétexte à un documentaire incomplet, coupé par les épisodes d'un drame de rivalités professionnelles. Plus peut-être qu'aucun autre spectacle, plus que le music-hall souvent heureusement traité par le cinéma à cause de leur commune aptitude à traduire le faste en « tableaux », la danse a besoin de son atmosphère propre, de sa féerie, de ses scintillements. Le cinéma, obligé de la découper en plans successifs, lui donne tout à coup un aspect figé, une espèce de statisme, il la dénature, en quelque sorte, et l'écarte de sa mission, qui est de suggérer les présences invisibles. Voilà donc une fausse manœuvre si l'on a agi au nom de la vulgarisation et de l'enseignement. On fixe une fois pour toutes sur la pellicule une œuvre, peut-être une grande œuvre, — et voilà pour la culture ! D'autre part, que nous importe à nous les mystères de l'apprentissage d'un « jeté-battu » ? Tout devient triste si l'on nous montre le maniement des marionnettes et si le clown, avant de verser sur la foule un seau plein d'eau, nous a révélé que le seau a un double fond.

*
* *

Pour ce qui est de l'art du clown, *Un Jour aux Courses* montre une fois de plus que le cinéma est pour lui un merveilleux instrument. Songeons à tous ces clowns oubliés des premiers temps du cinéma. Parce qu'alors leurs moyens étaient pauvres, nous n'avons guère pris garde à eux; maintenant que les Marx Brothers nous font si irrésistiblement rire, nous pensons à Zigoto pirouettant dans un interminable escalier sans perdre son énorme chapeau haut-de-forme, à Picratt qui marchait si inimitablement, un peu comme notre Porto, les bras égarés autour de son corps, à Dudule jockey, chanteur ou épicier, et qui louchait toujours si courageuse-

ment sur la mauvaise chance. Groucho, Harpo, Chico Marx ont, sans doute inconsciemment, recueilli un fabuleux héritage. Et le cinéma, tel qu'il est aujourd'hui, a considérablement élargi leur envergure : du bavard, du muet, du musicien, de personnages qui ne peuvent être plus réels, qui se livrent aux gestes quotidiens des hommes, à des ablutions, à des farces, à de petites infamies, le cinéma a fait ici des êtres d'un monde totalement imaginaire. Et quel autre chemin que le cinéma les conduirait aussi sûrement dans leur perpétuel voyage dans la lune ? Que ce soit dans la cale d'un navire, sur un hippodrome, derrière des portants, les Marx, passagers volontairement perdus, emportent leur inexprimable folie et font confiance à leur aventure, qu'ils regardent gravement, comme on regarde un amour ou un beau feu tranquille.



L'enfance malheureuse aura bénéficié de la première soirée de projection d'*Abus de confiance*. Peut-être un jour une œuvre protégera-t-elle l'enfance contre les mauvais films, et aussi contre les bons qui ne sont pas faits pour elle ?

P. V

LES DISQUES

La *Symphonie en ré mineur* de César Franck, cette pièce de résistance des programmes de concerts, a eu, bien entendu, assez tôt les honneurs de l'enregistrement. Columbia nous a donné l'excellente édition signée de M. Philippe Gaubert et de l'orchestre du Conservatoire, Gramophone l'édition Stokowski, avec l'orchestre de Philadelphie.

Cette édition ayant sans doute été épuisée, Gramophone a demandé à Stokowski une nouvelle gravure qui est inscrite à son catalogue de novembre. J'ai dit ailleurs que nous avons ici un des plus beaux enregistrements symphoniques parus à ce jour. Dans l'édition précédente, le premier mouvement avait été resserré sur quatre faces, ce qui était commercialement intéressant, l'œuvre n'occupant ainsi que cinq disques, mais se justifiait moins du point de vue artistique. Dans la nouvelle édition, ce premier mouve-

ment couvre cinq faces, comme dans l'édition Columbia. La symphonie est ainsi complète en cinq disques et demi. Plutôt que de faire graver sur la seconde face du dernier disque quelque morceau de remplissage, comme il en va si souvent, on a préféré garder cette face nue. Il y a là une innovation qui mérite d'être continuée.

Nous n'allons pas « redécouvrir » la *Symphonie* de Franck, cette œuvre qui est peut-être la plus belle, en tout cas la plus complète qu'il ait écrite, où son talent a déployé les ressources les plus variées, et qu'on choisirait, je crois, s'il fallait renoncer à toutes les autres, comme donnant l'image la plus extensive de son génie. Sans doute ne serait-il pas difficile d'y relever les traces d'une influence de Wagner, notamment dans l'orchestration, mais il s'agit, plutôt, de cette parenté qu'on découvre entre les musiciens d'une même époque, et qui vient de ce qu'ils usent de la même langue musicale. C'est cette parenté qui nous permet, par exemple, de sentir, sans l'aide d'un dictionnaire biographique, que Bach, Haendel, Rameau étaient contemporains.

Quant à la qualité sonore de ces disques, qui est ce qui nous intéresse plus particulièrement dans cette chronique, disons qu'il est impossible de trouver orchestre sonnant avec plus de plénitude. Tout au plus reprocherait-on quelque lourdeur à certains traits de violoncelle, mais cela dure l'espace d'un éclair, et il s'agit là, je crois, d'une difficulté que les ingénieurs ne sont pas encore parvenus à surmonter tout à fait (Gramo, DB 3226 à 3230 et DBS 3231).

Nous parlions de parenté d'époque. Dans le cas du *Concerto en la mineur,* de Grieg, si schumanien d'inspiration, on se trouve, sans contestation possible, en présence d'une influence. Une influence, toutefois, si bien assimilée, intégrée à la substance de l'artiste, qu'elle n'exclut pas l'originalité. Le *Concerto* est certainement, avec la suite de *Peer Gynt,* l'œuvre la plus séduisante de Grieg. Elle lui valait des triomphes quand il l'exécutait en personne dans les grands concerts européens. Walter Gieseking, qui tient la partie de piano dans l'excellent enregistrement que nous offre Columbia, fait briller toutes les facettes de son talent, un peu froid, mais poli avec un soin et une minutie extraordinaires (Col., LFX 498 à 501).

L'enregistrement d'une adaptation pour le disque du *Noël sur la Place,* la pièce pleine de mouvement de M. Henri Ghéon, pose un petit problème d'esthétique. Écrite pour les Compagnons de jeux, qui la jouent sur des tréteaux à la manière des anciens bate-

leurs, elle a eu beaucoup de succès. M. Ghéon y renoue avec la tradition naïve et bon enfant des auteurs de mistères. Il importe, toutefois, de noter que l'ignorance de ces auteurs, comme celle de leur public, était sincère. Leurs anachronismes n'avaient rien de voulu. Aujourd'hui, avec l'enseignement primaire obligatoire, le journal à huit sous, la radio, une certaine forme de naïveté populaire s'est irrémédiablement perdue. Faut-il s'en féliciter ? Faut-il le regretter ? C'est affaire à l'écrivain politique de décider. L'artiste, lui, est obligé de s'en tenir aux faits. Faire exprès d'être ignorant a quelque chose de factice, qu'on le veuille ou non. Il n'est pas douteux que si l'admirable film : *Les Verts Pâturages,* n'avait pas été joué par des nègres, il eût beaucoup perdu de sa force convaincante. Nous sentons que l'image naïve du monde surnaturel et du monde biblique qu'il nous rend habite réellement l'âme de ces chrétiens exquis. Il est juste de reconnaître que M. Ghéon a fait, lui aussi, de ses personnages des romanichels un peu simplets. Cela est sans doute visible à la scène. Au disque, pas. Si bien que les âmes simples, que l'œuvre a justement l'ambition de toucher, sont un peu interdites — j'en ai fait personnellement l'expérience —; elles ne savent s'il faut la prendre sérieusement ou en plaisantant. Cette légère réserve faite, il faut affirmer que ces trois disques sont fort amusants et, par instants, émouvants à écouter; la maison Lumen mérite d'être félicitée pour le bel effort qu'elle a réalisé en les éditant (35014 à 35016).

Les disques de vieux noëls populaires qu'elle vient également de faire paraître lui vaudront en tout cas des louanges sans réserve. On appelle ces noëls « populaires », j'imagine, parce qu'ils sont anonymes. Car leurs auteurs étaient certainement de grands et très savants artistes. Il faut l'être pour créer d'aussi admirables mélodies, à la ligne si ferme dans sa fraîcheur, sa pureté, et, je redis le mot, si savante. M. F. Agostini les a harmonisées avec un goût parfait. Ces noëls sont tous plus beaux les uns que les autres. On renonce à choisir entre le *Noël des trois bergerettes* (33.134), *A Bethléem, dans une crèche* (33.128) ou le *Noël des trois rois Mages* (33.135). A ces disques, il faut ajouter un enregistrement nouveau du vieux noël : *Entre le bœuf et l'âne gris* (33.127). Mmes Feyrou, Filliol et Peretti nous en donnent une interprétation absolument séraphique, qu'on ne peut écouter sans avoir les larmes aux yeux.

ARMAND PIERHAL.

Le Gérant : E. AUBIN. — Imp. E. AUBIN ET FILS, LIGUGÉ (Vienne)